Guillermo de Ockham, O. F. M.

El nominalismo y su irrupción en la Universidad de París

Diego Alejandro Gracia Ortiz

Siglo del Hombre Editores
Universidad de San Buenaventura

Guillermo de Ockham, O. F. M.

El nominalismo y su irrupción en la Universidad de París

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
Ciencias Sociales y Humanidades

Filosofía

Guillermo de Ockham, O. F. M.

El nominalismo y su irrupción en la Universidad de París

Diego Alejandro Gracia Ortiz

Traducción del francés
Marta González y Jorge Aurelio Díaz

Siglo del Hombre Editores

Universidad de San Buenaventura
Sede Bogotá

Gracia Ortiz, Diego Alejandro.
Guillermo de Ockham, O. F. M.: el nominalismo y su irrupción en la Universidad París / Diego Alejandro Gracia Ortiz. – Bogotá: Siglo de Hombre Editores; Universidad de San Buenaventura, 2010.

248 p.; 21 cm.
Incluye anexos de estatutos eclesiásticos del siglo XIV traducidos al español.
Incluye bibliografías.

1. Ockham, Guillermo de, 1285?-1348 - Crítica e interpretación 2. Filosofía medieval - Siglo XIII 3. Fe y razón - Siglo XIII 4. Nominalismo - Siglo XIII 5. Teología y filosofía - Siglo XIII I. Tít.

149.1 cd 21 ed.
A1251131

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

© Diego Alejandro Gracia Ortiz

Primera edición, 2010

© De la traducción, Marta González y Jorge Aurelio Díaz

© Siglo del Hombre Editores
Cra. 31A Nº 25B-50
PBX: (57-1) 3377700 - Fax: (57-1) 3377665
Bogotá D.C. - Colombia
www.siglodelhombre.com

© Universidad de San Buenaventura
Cra. 8H Nº 172-08
PBX: (57-1) 6671090
Bogotá D.C. - Colombia
www.usbbog.edu.co

Carátula
Alejandro Ospina

Armada electrónica
Ángel David Reyes Durán

ISBN: 978-958-665-153-0

Impresión
Editorial Kimpres Ltda.
Calle 19 sur Nº 69C-17, Bogotá, D.C.

Impreso en Colombia-Printed in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

ÍNDICE

DIEGO MEDIEVAL 11
John Jairo Gómez Montoya

PRESENTACIÓN 15
Gonzalo Soto Posada

El nombre 20
El nacimiento 22
Las facultades 26
Las naciones 27
Los maestros 28
Los colegios 31
Los estudios teológicos 33
Los estudios jurídicos 35
Los estudios médicos 37
Los estudios de artes 38
Los títulos 40
Las relaciones de poder 40

INTRODUCCIÓN 51

PRIMERA PARTE. Mirada panorámica al contexto intelectual del siglo XIII 59

Las condenas universitarias de los años 1241, 1270 y 1277 59
Revisión de la crítica tomasina contra el averroísmo 69
Scriptum super sententiis 70
Summa contra gentes 73

SEGUNDA PARTE. Vida y doctrina de Guillermo de Ockham 87

Vida 87
Doctrina 89
Conocimiento intuitivo y abstractivo 89
Teoría de los términos 91
Las categorías en Ockham 95
El papel de la expresión *de virtute sermonis* en Ockham 106
Término y suposición en Juan Buridano 116

TERCERA PARTE. Fe y razón: una importante querella entre los filósofos medievales 125

Acerca de la demostración 125
La causalidad 132
¿La teología como ciencia intuitiva? 141
El escepticismo 148

CUARTA PARTE. La existencia de Dios y sus diversas lecturas 153

Los franciscanos, la *ratio anselmi* y el argumento de Juan Duns Scoto 153

La posición de Tomás de Aquino 174
Ockham y su posición teológico-política 183

QUINTA PARTE. Ockham y las modalidades de recepción intelectual entre los 'artistas' parisienses 197

ANEXOS 229

Estatuto anti-ockhamista: París, 25 de septiembre de 1339 229
Estatuto del 29 de diciembre de 1340, según el *chartularium universitatis parisiensis* 233

BIBLIOGRAFÍA 239

DIEGO MEDIEVAL

En todo dolor hay un suelo sagrado.
O. Wilde

Así lo llamábamos los compañeros de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, porque era el único de nuestra generación que, desde mucho antes de haber concluido la carrera, ya había elegido, no sólo como tema de su trabajo de grado sino como pasión y destino, los estudios medievales. Una pasión y un destino que sólo la muerte pudo truncar.

Nos conocimos a mediados de 1995. A pesar de que nuestras edades se diferenciaban en casi quince años, nos unió la pasión por el conocimiento de lo antiguo: en él, por el pensamiento y la historia medievales; en mí, por el mundo griego y por Borges, quien, a pesar de ser contemporáneo, miraba más hacia la antigüedad clásica que hacia el ruidoso presente. Recuerdo la mañana en que me confesó su drama particular. Él estudiaba Administración de Empresas, carrera de la cual había cursado varios semestres; sin embargo, cuando le faltaba poco para concluirla, tuvo que matricularse en un curso de formación humanística, en donde conoció al profesor Gonzalo Soto, ilustre medievalista de la Universidad Pontificia Bolivariana, quien lo inició en el mun-

do intelectual del cual no volvería a salir. Además del profesor Soto, otro responsable de esa iniciación fue *El nombre de la rosa*, de Umberto Eco, libro que obró en Diego como creía Kafka que obraban los mejores libros en sus lectores: "como un mazazo en la cabeza", es decir, como un despertar. En esa mañana de 1995, en la cafetería de la facultad, Diego me habló de su desgarradura. Estaba estudiando una carrera por lealtad a su familia, para llegar a ser lo que su padre le había aconsejado ser: un hombre de empresa; pero él sentía que su corazón le dictaba otro camino, muy diferente del fijado por la voluntad paterna, el camino que conducía a un lúcido laberinto: el metafísico laberinto de *El nombre de la rosa*, en donde se perdieron Guillermo de Baskerville y Adso de Melk. Tal era su lucha interior en ese momento, y varios de sus compañeros suponíamos que, al final, prevalecerían la tradición, la conveniencia, la seguridad; es decir, creíamos que el gusto de Diego por los estudios medievales era una afición pasajera y que, finalmente, Diego olvidaría aquel capricho intelectual en el ejercicio de su profesión. Pero estábamos equivocados. Contra lo previsible y lo razonable, Diego obedeció una extraña voz que lo llamaba hacia otra parte. Esa voz representaba lo que los antiguos llamaron *vocatio*, la vocación, fuerza misteriosa que, como escribió Saint-Exupéry, impulsa a una gacela domesticada a regresar al desierto, aunque allí muera destrozada por las fieras.

Cuando decidió abandonar definitivamente la carrera de Administración para consagrarse a la de Filosofía y Letras, decisión que su padre y su familia respetaron con nobleza y en la que lo apoyaron con todos sus medios, me dijo, con un fervor casi infantil: "John, seré el Umberto Eco de América Latina". Esta frase tal vez nos parezca vanidosa, pero quienes conocimos a Diego y fuimos testigos de su entrega absoluta a los estudios medievales, sabemos que esa frase envolvía una verdad, pues expresaba la conciencia de un destino. Hoy, casi dos años después de su muerte, sabemos que Diego vivió su sueño con honradez y autenticidad. No fue el Umberto Eco de estas tierras, ¿pero eso qué importancia puede tener respecto a la abnegación por el saber? Estoy seguro de que él mismo, en su madurez, tras largos años de estu-

dio y de penosa enfermedad, se hubiera arrepentido de esa frase de juventud, entre otras razones porque el abismo intelectual al que se lanzó le impuso la humildad, que es atributo del sabio. No fue Umberto Eco. Fue Diego Gracia, nuestro Diego, un hombre noble, el amigo generoso, el buen hijo y el buen hermano. Fue, además, un apasionado medievalista y la persona que, en mi opinión, mejor ha encarnado lo que Eco propuso en su teoría de la lectura: el lector modelo. A propósito de este tipo de lector, dice Eco en sus *Apostillas a* "*El nombre de la rosa*":

> ¿Qué lector modelo quería yo mientras escribía? Un cómplice, sin duda, que entrase en mi juego. Lo que yo quería era volverme totalmente medieval y vivir en el Medioevo como si fuese mi época (y viceversa). Pero al mismo tiempo quería, con todas mis fuerzas, que se perfilase una figura de lector que, superada la iniciación, se convirtiera en mi presa, o sea en la presa del texto, y pensase que sólo podía querer lo que el texto le ofrecía. Un texto quiere ser una experiencia de transformación para su lector.[1]

Que Diego haya sido la perfecta consumación del sueño de Eco es un hermoso destino que a Borges le hubiera gustado conocer. Recordemos que éste solía repetir: "Que otros se jacten de los libros que han escrito. Yo me enorgullezco de los que he leído". Diego fue lector modelo como cómplice, pero también como artífice y como víctima, pues murió en la trampa del texto, como muere el insecto en la tela de la araña, perdido "en el divino laberinto de los efectos y las causas". Desde su ruptura con la otra alternativa académica y profesional, no hizo algo diferente de vivir consagrado a su objeto de estudio. Incluso en sus agónicos días, ya deforme y ciego, ya destruido por el cáncer como Prometeo por el águila, les pedía a sus hermanas que le leyeran los textos; les dictaba sus meditaciones, su traducción; avanzaba en la escritura —en francés— de su tesis sobre el jesuita Francisco Suárez, comentador de Aristóteles. Poco antes de morir,

---

[1] Umberto Eco, *Apostillas a* "*El nombre de la rosa*". Barcelona: Lumen, 1985, p. 56.

acariciando un volumen de las *Disputaciones metafísicas* de Suárez, me dijo: "John, regresaré a París en octubre, a terminar mi doctorado". En efecto, en la tarde del 6 de octubre de 2007, tras una larga agonía que enfrentó con valor, callando el dolor como si fuera un secreto sagrado, Diego se fue, pero no a la Sorbona, sino a otro mundo del que nada sabemos.

John Jairo Gómez Montoya
Medellín, abril de 2009

PRESENTACIÓN

La investigación del medievalista Diego Alejandro Gracia Ortiz, intitulada: *Guillermo de Ockham, O. F. M. El nominalismo y su irrupción en la Universidad de París*[1], está dedicada a uno de los pensadores más influyentes, no sólo en la cultura medieval, sino en la cultura humana de todos los tiempos: Guillermo de Ockham. Incluso la grafía de su nombre ha sido objeto de discusión. La hemos hallado en estas versiones: Occam, Ockham, Hotham, Okam. Las más frecuentes son Occam (versión latina) y Ockham (versión inglesa). El fundamento para esta última es la pequeña ciudad de Ockham, en Surrey, al sur de Londres, probablemente el lugar de su nacimiento. Es la usada por el medievalista Gracia y la que nosotros seguimos. No conocemos tampoco las fechas exactas de su nacimiento y muerte. Sólo sabemos que su periplo vital se desenvuelve entre finales del siglo XIII y la mitad del siglo XIV, y que desde el siglo XV es conocido con los títulos de *Doctor Invincibilis* (doctor invencible) y *Venerabilis Inceptor* (venerable iniciador). A este último se le agrega *invictissimae scholae nominalium* (de la muy invencible escuela de los nominalistas). Ya hay

[1] Memoria presentada en la *École Pratique des Hautes Études*, Sección de Ciencias Históricas y Filológicas, para la obtención del D. E. A. (Diplôme d'Études Approfondies), año 2004-2005.

aquí una pista clave: no es posible disociar a nuestro pensador del nominalismo, pista que en la investigación que estamos analizando es puesta de relieve por su autor.

La crítica histórica coincide en distinguir tres momentos en la vida, obra y pensamiento de Ockham: 1) antes de 1324; 2) en Aviñón; 3) al servicio de Luis de Baviera, desde 1328 hasta su muerte. El primer momento tiene un hecho fundamental: su enseñanza en Oxford; se trata de un momento eminentemente filosófico-teológico. Fruto de esta docencia es su célebre *Comentario sobre los cuatro Libros de las Sentencias*. Pero esta enseñanza suscitó sospechas, hasta tal punto que el canciller de la universidad, Juan Lutterell, se vio obligado a informar a la Santa Sede, y Ockham tuvo que interrumpir su enseñanza y dirigirse a Aviñón, la nueva sede papal. Precisamente la primera fecha segura que tenemos de su vida es el año 1324, cuando es citado para comparecer allí.

Entonces comienza el segundo momento de su biografía. El proceso que se le hace dura dos años. Le fueron censuradas 51 proposiciones, pero no se le impuso ninguna condena. Estas sentencias censuradas tenían que ver con la filosofía (el método dialéctico, el movimiento, el espacio, el conocimiento, las relaciones alma-cuerpo); con la teología (Dios y el conocimiento que nosotros podemos tener de Él, los atributos divinos, la Trinidad, Cristo, la justificación, la eucaristía); con la moral (la culpa, el odio a Dios). Nuestro franciscano, en medio de este proceso en su contra, no fue autorizado para alejarse de Aviñón. Todo se hubiera resuelto, seguramente, en paz y tranquilidad. Pero Ockham se involucró activamente en la polémica entre los franciscanos y el Papa Juan XXII sobre la pobreza de Cristo. De ahí el carácter polémico-religioso de las obras de este período, donde defiende las tesis franciscanas, especialmente su *Opus Nonaginta Dierum*, que él denomina así pues lo escribió en 90 días. Es un ataque demoledor contra las tesis del Papa Juan XXII, y una defensa a capa y espada de las tesis de los franciscanos y su general Miguel de Cesena. Este debate desemboca en el tercer momento.

El contexto es el siguiente: a pesar de la victoria de Luis de Baviera sobre Federico de Austria en la batalla de Mühlford, con

la cual el primero confirmó bélicamente su elección como Emperador, el Papa siguió reclamando su derecho a examinar lo ocurrido en la elección imperial, con base en la *plenitudo potestatis* papal, la plenitud de poderes, tanto temporales como espirituales, en manos del papado. Luis sublevó a los gibelinos italianos contra el Papa y éste lo excomulgó. Un grupo de franciscanos se unió al Emperador, tras declarar la herejía del Papa con sus tesis sobre la pobreza de Jesús. En 1324, en una proclama pública, el Emperador declaró hereje al Papa. En 1327, el Papa le ordenó a Miguel de Cesena, General de los franciscanos, que se presentara en Aviñón para dar razón de sus actos y de los de sus hermanos de orden, tanto en lo relativo a la pobreza de Cristo, como en lo relativo a la relación papado-imperio. Miguel acude a la sede papal con Bonagracia de Bérgamo, y allí encuentra a Ockham, quien había tomado parte activa en el debate sobre la pobreza. ¿Cómo va a parar el filósofo a Munich? El 12 de marzo de 1328 el Emperador hace elegir en Roma a un franciscano como Papa: Pedro Rainalluci, quien toma el nombre de Nicolás V. Los curiales lo ven como un anti-Papa. El 26 de marzo del mismo año, Miguel de Cesena, Bonagracia de Bérgamo y Ockham, desobedeciendo la prohibición papal, huyeron de Aviñón. El 8 de junio llegaron a Pisa, junto al Emperador. Allí ubica la tradición histórica, surgida del historiador Trithème, la célebre frase de nuestro pensador: *O Imperator, defende me gladio, et ego defendam te verbo* (Emperador, defiéndeme con la espada, que yo te defenderé con la pluma). El Papa condenó a los fugitivos. En 1329 el Capítulo General de los franciscanos se sometió al Papa, depuso a Miguel de Cesena y eligió a un nuevo general. Luis de Baviera, abandonado por los príncipes de Italia y sus partidarios, tuvo que regresar a Alemania. Lo siguieron Miguel de Cesena, Ockham y los franciscanos disidentes, quienes fijaron su residencia en Munich, donde el *Venerabilis Inceptor* dedicó sus esfuerzos intelectuales a defender religiosa y políticamente a Luis de Baviera. Éste se vio solo, incluso en Alemania, hasta tal punto que se eligió a un nuevo Emperador: Carlos IV. En 1342 murió Miguel de Cesena. Antes de morir le entregó el sello de la Orden a Ockham, quien, en 1348,

con ocasión del Capítulo General celebrado en Verona, le envió el sello al nuevo General de la orden, Guillermo de Farinier. El 8 de junio de 1349, Clemente VI, segundo sucesor de Juan XXII, concedió la absolución a Ockham y le levantó la excomunión. No se sabe si el filósofo la aceptó y se sometió, pues no hay ningún documento al respecto. A partir de 1349 no se volvió a hablar más de él, pero, como se verá más adelante, sí se habló del ockhamismo y su presencia en la universidad medieval y postmedieval.

Es de observar que estos últimos datos ya han sido revisados, y se pone como fecha de su muerte el 9 de abril de 1347, siguiendo la investigación del profesor G. Gal. Es durante el período de Munich cuando, como se puede colegir, la producción del franciscano se hizo eminentemente política. Su obra clave fue su célebre *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate* (Diálogo entre el maestro y el discípulo acerca de la potestad de los emperadores y de los pontífices), compuesta probablemente entre 1332 y 1339. En este texto, así como en otros, justifica la destitución del Papa por Luis de Baviera a causa de los errores pontificios, examina la infalibilidad de la Iglesia y del papado, las relaciones papado-imperio y papado-concilio, qué debe hacerse en caso de herejía papal, cuál es la institucionalidad y autoridad papal, cuál la del imperio. En todo este análisis aflora una idea clave. Se niega todo poder y autoridad del Papa sobre el Emperador y se plantea la autonomía de poderes, así como la separación Iglesia-Estado para efectos de la convivencia humana. La autoridad del Emperador no deriva del papado sino de su elección, en la que los electores ocupan el lugar del pueblo. La autoridad civil surge de la voluntad humana, que organiza su forma de gobierno a través de sus decisiones, sin que tenga que ver con el papado, ya que éste no es su fuente y no se necesita la confirmación pontificia para dar validez a la elección imperial.

La versión eclesiológica de estas tesis políticas es un verdadero giro copernicano para efectos de pensar y vivir la Iglesia. La Iglesia es una realidad social. No es una realidad mistérica ni sacramental como cuerpo y esposa de Cristo, como se pensaba hasta Ockham, sino una multitud de creyentes, por los cuales existe

como la suma de ellos en tanto individuos. Dicha suma no es sólo de clérigos; todos los creyentes conforman la Iglesia. Se descuaja así la visión jerárquica y vertical de la Iglesia, como se había desbaratado la tesis del poder teocrático de la misma. De ahí que la autoridad papal sea sólo espiritual, de servicio, limitada a asegurar el bien común de la misma comunidad de creyentes; servicio limitado por el derecho divino y el derecho natural, de modo que no puede ejercer su poder espiritual, ni siquiera arbitrariamente.

Los planteamientos políticos de Ockham han sido muy estudiados hoy en día, y, gracias a la novela *El nombre de la rosa*, de Umberto Eco, han penetrado en el mundo hodierno como un punto de referencia para entender las aplicaciones políticas de las tesis nominalistas: 1) no existe una metafísica del poder vía aristotélico-tomista; 2) los universales políticos como los universales lógicos se disuelven en los individuos que los componen, hasta tal punto que la palabra Estado no es el nombre de una persona moral, sino un modo de hablar, un modo de designar a los ciudadanos que lo componen; 3) la laicización del poder y su autonomía respecto a lo eclesiástico; 4) el origen del poder es la voluntad de los asociados para evitar la pendencia entre los mismos individuos que componen la sociedad civil: surge *ex ordinatione humana vel ex pacto* (por ordenación humana o por pacto); 5) el bien común se disuelve en los bienes de los asociados; 6) las leyes, si bien tienen en cuenta el derecho divino y el derecho natural, sólo tienen fuerza por el derecho positivo.

Lo interesante de la investigación del medievalista Gracia es que no se centra en estos problemas sobre la pobreza y la política, sino que su foco de atención es la relación del ockhamismo con la universidad, una de las creaciones medievales de mayor resonancia en los tiempos medievales y postmedievales. En este sentido su título es muy revelador: las condenaciones parisienses tiene que ver con la *Universitas magistrorum et scholarium* de la ciudad de París, paradigma de la institución universitaria medieval. La cuestión que, por lo mismo, se debe plantear es: ¿qué significó la universidad en la cultura medieval? Nuestra respuesta se arriesga

a lanzar una hipótesis hermenéutica: la *universitas como humanitas*. ¿Qué queremos decir con ello? Intentemos dilucidarlo.

El nombre

Parece haber sido tomado del lenguaje jurídico de los romanos. Entre estos, *universitas* significaba una comunidad o asociación, un colegio o cuerpo constituido con miras a un fin determinado. En el Medioevo sigue teniendo este sentido de gremio, corporación, y se aplica a todo cuerpo asociativo dedicado a un oficio, por ejemplo, la *universitas mercatorum* o gremio de los mercaderes.

Pero el nombre fue reservado preferentemente a la corporación que formaron desde fines del siglo XII los maestros y alumnos de las escuelas de París. Así, hacia el año 1208, una decretal de Inocencio III mandaba a todos los "doctores en teología, derecho y artes liberales", que residían en París, volver a recibir en su *universitas* a cierto maestro que ellos habían excluido. En 1221, la corporación de maestros y estudiantes es reconocida como una persona moral y jurídica. Su nombre se hace ya clásico: *universitas magistrorum et scholarium*.

Unido a este nombre aparece el de *studium* o *studium generale*, que designaba el conjunto de los cursos, la universalidad geográfica e intelectual de la corporación. Por ello, uniendo ambos nombres, a mediados del siglo XIII (en Oxford desde 1252; en París desde 1261), la palabra *universitas* significó, por un lado, el gremio de los dedicados al oficio de enseñar y aprender; por el otro, el conjunto de las ciencias, la universalidad de los conocimientos, una enciclopedia de los diversos ramos del saber.

Estas precisiones semánticas tienen en *Las Partidas* de Alfonso X unas concreciones muy significativas, en especial el capítulo XXXI de la *Partida 2ª*. Allí se determina que *estudio es ayuntamiento de maestros o escolares que es fecho en algún lugar con voluntad y entendimiento de aprender los saberes.* Así mismo, se estatuye que *de buen ayre, e de fermosas salidas debe ser la villa do quisieren establecer el estudio, porque los maestros que muestren los saberes, e los escolares que los aprendan vivan sanos en él,*

o puedan folgar, e recibir placer en la tarde cuando se levantaren cansados del estudio. Es que la actividad de los estudiantes no es otra *que finquen sosegadamente en sus posadas, e que punen estudiar e de aprender, e de hacer vida honesta y buena.*

Por otra parte, el maestro medieval de las etimologías, Isidoro de Sevilla, ya les había proporcionado a los maestros y alumnos de los siglos XII y XIII un bagaje lingüístico para comprender, desde la hermenéutica de la etimología, su razón de ser. *Magister* (maestro) deriva de *major in statione*; es así *el que es mayor en un lugar*, pues en griego *steron* significa lugar. *Alumnus* (alumno) lo deriva el santo de *alere* (alimentar, nutrir); es así el que es alimentado y nutrido por el que alimenta y nutre, el *magister,* que como también es alimentado es a la vez alumno. En relación con estas etimologías aparece *Paedagogus: el que tiene niños a su cargo. Se trata de un nombre griego y compuesto a partir de las funciones que con ellos desempeña, a saber, orientarlos y refrenar las malas inclinaciones propias de semejante edad*.

Estas consideraciones nominales nos indican que la *universitas* es, en su mediación simbólica como signo que hay que interpretar, *humanitas*: cuidado y cultivo de saberes en función ético estética: hacer de la vida una obra de arte. Es que los medievales han leído a Séneca, y de él han aprendido que la tarea de los maestros no es enseñar a discutir, sino a vivir, y la tarea de los discípulos no es cultivar el ingenio, sino el alma, de modo que en su mutuo contacto cada uno retorne a su casa o más sano o más sanable. De ahí lo del ya citado obispo sevillano para entender categorías como *humanus, humanitas: humano, que siente hacia los hombres amor y compasión. De aquí deriva humanitas, por la que nos ayudamos unos a otros*.

Un alumno-profesor universitario del siglo XIII, Tomás de Aquino, no es ajeno a estas consideraciones. En su *Summa Theologiae*, cuando se ocupa de *homo-humanitas*, entre muchas de sus consideraciones, hay una que queremos traer a colación y que tiene que ver con lo que estamos planteando. *Homo-Hombre* puede ser dicho de dos modos: el primero es el hombre como persona individual; el segundo, el hombre como miembro de alguna co-

munidad. En ambos casos le competen actividades específicas: como persona individual sus actos brotan de él mismo y de su propio albedrío; como parte de una colegialidad, no brotan de sí mismo y su arbitrio, sino de la propia comunidad, ya como un todo, ya de alguna de sus partes, ya de su príncipe o director; hasta tal punto que lo que hace lo ejecuta como parte de ese todo; es que la comunidad se considera como un solo hombre, de modo que sus diversos miembros y sus diferentes oficios son como los diversos miembros de un cuerpo natural. Esta doble connotación de *homo* introduce un elemento de *pólemos-contrariedad* en la universidad misma: la tensión entre las partes y el todo, el individuo y la corporación, hasta tal punto que dicha tensión se erige en el motor móvil de la corporación en sus comienzos medievales: huelgas, franquicias, expulsiones, anatemas, enfrentamientos entre directivos y claustros, elección de rector, fueros universitarios, relación con los poderes civiles y eclesiásticos… son motivados porque el maestro-alumno es individuo y colegial. Esta oposición es la materia, la forma, la causa eficiente y la causa final de la *universitas* y su *humanitas*. Es que el hombre, en ese delicioso lenguaje teológico medieval, está untado de finitud desde el mito de la caída; este mito lo convierte en serpiente hermeneuta, y sus actos lingüísticos producen vida y muerte, verdad y engaño, alegría y dolor, Babel y Pentecostés, paz y guerra, diálogo y monólogo… La universidad es la puesta en escena de esta condición de la *humanitas* como serpiente hermeneuta; estamos tocados de labilidad, y la condición humana es la lucha entre los caballeros de Dios y los caballeros de Lucifer, tal como los medievales universitarios habían aprendido de *La ciudad de Dios* del nacido en Tagaste.

El nacimiento

Como todo origen, el nacimiento de la universidad ha sido objeto de polémicas y de tesis encontradas. Para unos, su cuna se remonta a las escuelas egipcias; para otros, a las escuelas griegas y romanas; para otros, a Carlomagno y su consejero cultural, Al-

cuino; para otros, a las artes liberales, tal como las configuraron griegos y romanos; para otros, a las escuelas episcopales y monásticas del alto Medioevo; otros acuden a las escuelas árabes del Islam occidental… Sin embargo, hoy se ha impuesto una tesis: la universidad es una creación del siglo XII. Hay muchas razones para ello. Sólo traemos a cuento dos. La primera es el surgimiento de los gremios, debido al renacimiento urbano y comercial del siglo XII. Las ciudades dejan de lado la organización feudal en órdenes (*oratores, bellatores, laboratores*) y surge un modelo social, económico, político y cultural con base en los oficios. Uno de estos oficios es el saber. Por eso, al surgir, la universidad es el tercer poder medieval, tras el *Sacerdotium* (el Papado) y el *Regnum* (príncipes y emperadores). Su función va a ser la preparación de profesionales sabios (teólogos, abogados, canonistas, médicos…) que con su saber cumplan una función clave en la estructuración de los saberes mismos y de la sociedad. La segunda razón tiene que ver con la estructura misma de la universidad. Ésta impone una disciplina común y unos deberes recíprocos a estudiantes y profesores. De ahí su organización, las Facultades, los títulos, los exámenes, la elaboración y defensa de las tesis… Ello no existía antes en la Edad Media. El monje que enseñaba en una escuela catedralicia o monacal no requería ningún título, ni haber cursado ningún *currículo*. Ahora se exige título y asistencia fija a unos cursos. Todo este andamiaje tiene que ver con el hecho de ser un gremio o corporación que desde esta instancia fija unas reglas de juego para pertenecer a él. Hemos entrado en el mundo de la competencia y cualificación, no de las herencias feudales, ni nobiliarias. De ahí que en un principio la universidad haya sido un factor de movilidad social, y no de élites, como ocurrió en su evolución posterior.

Con base en estos factores, aparecen dos paradigmas de universidad: París y Bolonia. La primera, que dirige el pensamiento especulativo y teológico medieval, es una corporación de maestros. La segunda, motor del pensamiento jurídico, es un gremio de estudiantes. Estos paradigmas explican por qué siempre ha sido problemático establecer las relaciones de poder en el inte-

rior de la universidad, no sólo en su nacimiento, sino en su evolución. De ahí los múltiples estatutos y su compleja elaboración desde sus orígenes.

De esta genealogía queremos resaltar dos aspectos: el paso de los órdenes feudales (*oratores, bellatores, laboratores*) a los oficios como nueva organización política y social, y la formación de sabios en las áreas del saber que la primigenia universidad sirve: artes, teología, derecho y medicina. Comencemos con los oficios. El mundo griego, romano y feudal siempre miró con malos ojos los oficios y el *biós poietikós*; lo consideraban trabajo servil y feudal, no de hombres libres dedicados al *biós theoretikós*, a la oración y a la guerra; de ahí las relaciones de esclavitud y de servidumbre. Cuando en el siglo XII se produce el renacimiento urbano y comercial, la ciudad se organiza en gremios y cada gremio ejerce, en las nuevas relaciones citadinas, un oficio; uno de estos oficios es el de enseñar y aprender, tan noble como el de mercader, artesano, cantero, constructor de catedrales, navegante, carnicero, panadero… Las relaciones serviles comienzan a tambalearse, y el oficio determina la estructura de la ciudad. Por eso, la universidad es un fenómeno urbano, no rural; comenzamos a asistir a la urbanización del campo, dejando de lado la ruralización de la ciudad propia del esclavismo y del feudalismo.

Un argumento de autoridad para valorar los oficios lo tenía el gremio universitario en el Hispalense y sus *Etimologías*. Cuando aborda la etimología de *faber* nos dice: *el* faber *(herrero) ostenta un nombre derivado de su trabajo sobre el hierro (*ferrum*). A partir del nombre* faber *comenzó a aplicarse la denominación de* faber *y fábrica a diferentes oficios manuales, aunque con la adición de un determinante que especifique la clase concreta de oficio; por ejemplo,* faber lignarius *(carpintero)*. Como se ve, no hay ningún desprecio por los oficios, no sin anotar que Isidoro vive entre el siglo VI y VII, lo que canónicamente ha sido denominado como transición del esclavismo al feudalismo, época esclavista y feudal y, por lo mismo, despreciadora de los oficios manuales. El *homo sapiens* es una manera de ser *homo faber*. Tan radical es esta valoración isidoriana de los oficios, que cuando se ocupa de la etimología de

officium acota sin ambages: *el término* officium *deriva de* efficere *(realizar), como si se dijera* efficium*, cambiando una letra para embellecer la palabra; o tal vez porque el que tal cosa realiza a nadie daña, antes bien, a todos aprovecha*. El oficio de profesor-alumno es así bello y provechoso.

La segunda especificación en estos orígenes de la universidad es la formación de sabios en diversos saberes. Expresiones como *doctus, doctor, dissertus, eruditus, sapiens, magister…* son usadas por la corporación universitaria para referirse a sus tareas formativas. De nuevo, el obispo de Sevilla le sirve para darle colorido semántico a estas categorías. *Dissertus* es el hombre docto, palabra derivada de *disserere-disertar*, pues *diserta* siguiendo un orden. *Doctus* deriva de *dicere y docere*: dice enseñando y enseña diciendo. *Doctor,* como si se dijera *dictor*: el que desde el decir enseñado se hace *doctus. Eruditus*, porque no es *rudis (rudo)* sino *doctus (sabio)*. *Sapiens* deriva de *sapor (sabor)*; porque así como el gusto es apropiado para discernir el sabor de los alimentos, así el sabio se halla capacitado para apreciar las cosas y sus causas, conoce cada una de ellas y las enjuicia con criterio de verdad, a diferencia del *insipiens* (*ignorante)*, que no tiene sabor por su falta de criterio y sentido.

Muy bien sintetiza todos estos sentidos quien fuera alumno y profesor en París, Tomás de Aquino; cuando piensa la tarea del *doctor*, la concreta en *aliis tradere contemplata* (entregar a los otros lo estudiado); para ello debe empadronarse de la doctrina a través del estudio de las disciplinas. Este empadronamiento conlleva para el Aquinate una relación entre *scientia, disciplina, opinio*. La *scientia (ciencia)* es la asimilación del entendimiento a la cosa sabida (*scire*), gracias a los conceptos como formas inteligibles, que son una adecuación con la cosa entendida; esta operación se hace principalmente por invención o por contacto con la tradición o con la doctrina, que nos permiten agarrar los conceptos de los saberes; la invención es la investigación y la doctrina es el acto de aprender lo dado por la tradición; contra ello se yerguen obstáculos epistemológicos: indisposición, ocupaciones (*negotium*) y pereza; incluso, la ciencia se puede perder por tres razones: por

pérdida de la razón, por corrupción del sabio y de lo sabido, en cuanto por una falsa argumentación se es desviado de la verdad, y por olvido de la memoria. La *disciplina* es la recepción del conocimiento por parte de otra persona; sin esta recepción no es posible la ciencia; esta acotación tomista coincide con la etimología isidoriana de *disciplina y scientia: el término* disciplina *tomó su nombre de* discere *(aprender). De ahí que pueda llamarse también* scientia *(ciencia):* scire *(saber) deriva de* discere *(aprender), ya que nadie* scit *(sabe), sino el que* discit *(aprende)*. Este saber-aprender puede darse por revelación divina: las Sagradas Escrituras para la universidad medieval, por certezas en tanto principios y demostraciones: es la ciencia como conocimiento de las cosas por sus causas y principios en tanto fundamentos, y por las conjeturas de los signos como señales que dan qué pensar: es la opinión como verosimilitud y probabilidad, preñada de dudas y temores, con aires de saber que no se sabe.

Mas en medio de estos juegos etimológicos, el Aquinatense opta, para efectos del saber-aprender-enseñar, por el paradigma del Estagirita y su taxonomía de los saberes: *sophía-sapientia, epistéme-scientia, noús-intellectus, téchne-ars, phrónesis-prudentia*. La sabiduría es el conocimiento de las cosas desde sus causas primeras; la ciencia es la diversificación de la unidad de la sabiduría según los diversos géneros de cosas, diversificación que crea diversos hábitos científicos; el entendimiento es la intuición de los primeros principios en tanto evidentes y percibidos instantáneamente, originando el hábito de los principios; el arte es la razón recta de algunas obras que deben hacerse (*facere*) convirtiéndose en un hábito productivo: *recta ratio factibilium*; la prudencia es el obrar ético (*agere*) en tanto pone en relación medios y fines para que la obra sea virtuosa desde la rectitud de la voluntad, como *recta ratio agibilium*.

Las Facultades

Estudiantes y profesores de determinada disciplina se reunieron entre ellos para determinar las reglas de juego en su enseñanza y

aprendizaje. Tal fue el origen de las Facultades. En un principio fueron corporaciones en miniatura dentro de la corporación universitaria. Así se juntaron dos sentidos. Por una parte, el gremio de los consagrados a estudiar cierta disciplina; por otra, el objeto particular de la enseñanza, el saber específico allí cultivado.

Tomando como paradigma la Universidad de París, la que pronto se convierte en el punto de referencia de la nueva institución, cuatro Facultades la componían. La primera era la Facultad de Teología, *sacra theologiae facultas*. Era la reina de los saberes y de la universidad misma. La segunda era la Facultad de Artes, *artes liberales*, donde se enseñaba el *trivium* y el *quatrivium*, puerta de acceso a las demás Facultades. De ahí su nombre: *praeclara artium facultas*. La tercera era la Facultad de Derecho o de Decretos, *constantisima juris canonici facultas*. La cuarta era la Facultad de Medicina, *facultas saluberrima*.

Sin embargo, desde sus comienzos hay universidades que se convierten en el foco de determinado saber. Montpellier se erige en la escuela por excelencia de medicina. Bolonia y Orleáns son célebres por el derecho. París lo es por la teología y la filosofía, que surge de la Facultad de Artes. Tolosa y Salamanca se distinguen por sus Facultades de Teología.

Hay que observar que, además de este sentido corporativo y sapiencial, esta organización respondía también a consideraciones epistemológicas. Con estas cuatro Facultades se daba cuenta de los pilares de la cultura: el saber, el creer y el poder. Asimismo, los objetos del conocimiento: Dios, hombre y mundo, venían abarcados como una totalidad envolvente. Es el sentido enciclopédico que ya anotamos, y que etimológicamente se encierra en la misma expresión *universitas*: unidad en la diversidad, unidad desplegada en muchos saberes.

Las naciones

Desde un comienzo, sobre todo en la Facultad de Artes, la más numerosa por ser la vía de acceso a las demás, los estudiantes tomaron la costumbre de agruparse por regiones o países de origen.

Estos agrupamientos tomaron el nombre de *naciones*, subdivididas a su vez en provincias. Los estudiantes franceses formaron la *nación* de Francia, *honoranda Gallorum natio*, con sus cinco provincias: París, Sens, Reims, Tours, Bourges; esta última recibía en su seno a los estudiantes de Italia, Saboya, España, Portugal y el Oriente. La *nación* de Picardía, la *fidelissima*, la constituían cinco provincias: Beauvais, Amiens, Noyon, Laón y Térouanne. Las otras dos *naciones* fueron la normanda, *veneranda,* y la de Inglaterra, que desde el siglo XV fue reemplazada por la de Alemania. Ésta tenía dos provincias: las continentales (Alemania, Holanda y Dinamarca) y las insulares (Inglaterra y Escocia).

Cada *nación* era gobernada por un procurador elegido en su seno; era el encargado de defender sus intereses y de participar en la elección del rector. En un principio las naciones no significaron ningún poder político. Eran grupos de nacionalidades distintas que hablaban su lengua en un país extranjero y celebraban sus fiestas nacionales con alegría y pompa. Cuando había disturbios, el orden sólo podía ser restablecido por sus autoridades. De esta manera, las naciones son el primer asomo del diferir de las diferencias, en tanto allí se habla la propia lengua, se respira la cultura de procedencia, se conservan los signos de esta procedencia en el vestir, comer, jugar, festejar… Es el brillo de la *humanitas* como diversidad en medio de la unidad de la especie humana como *natura*; es el individuo cultural que despliega esta individualidad en medio del latín, de la república cristiana y sus ideales de universalidad y catolicidad desde el Papado y la Iglesia. Además, la nación protege a sus nacionales de los abusos a que pueden ser sometidos en un país extranjero, combatiendo todo tipo de xenofobia.

Los maestros

A la cabeza de cada una de las Facultades se puso un *decano*. Desde un comienzo su función es muy clara: encargarse de los destinos de la Facultad a su cargo. El cuerpo de profesores estuvo formado por los profesores titulares, es decir, los poseedores

de los títulos de *magister*; *doctor, regens, professor*. Este grupo se complementaba con los profesores extraordinarios o visitantes, encargados de dictar cierto número de conferencias. El nombramiento de estos profesores dependía del modelo universitario elegido. Así, por poner un ejemplo, en las universidades de Lérida y Aragón, era el concejo municipal el que hacía el nombramiento. En otras universidades se requería el visto bueno del obispo, en otras sólo de las Facultades o de los estudiantes.

A la cabeza de la universidad estaba el *rector, amplissimus dominus rector*, elegido en un principio cada año, y a partir de 1278, cada tres años. Se le escogía de la Facultad de Artes. Su elección estaba reservada a los procuradores de las cuatro naciones. En caso de no llegar a un acuerdo, se nombraban cuatro delegados que debían reunirse en una especie de cónclave, sin posibilidad de comunicación ni alimento hasta que no se pusieran de acuerdo. Sin embargo, el poder del rector dependía del modelo universitario. En París, desde el siglo XIV, debía tener la aprobación real; ello le confería un poder casi absoluto. En Bolonia, en cambio, su poder dependía del gremio estudiantil.

Por debajo del rector comienza a florecer una flora, por no decir una fauna, de funcionarios. Mencionemos algunos. El procurador general o síndico, nombrado por el rector y las cuatro naciones por un año, se encargaba de los negocios universitarios. Es hoy en día el encargado de las finanzas. Luego venía el escribano de justicia, algo así como el encargado de las leyes y reglamentos; el encargado de cobrar el dinero común recibía el nombre de oficial; venían los censores, priores, prebostes… y muchos más funcionarios. Entre estos hay que recordar al canciller, que, en los orígenes de la universidad, por lo menos en la de París, estaba por encima del rector. De ahí que la historia de la Universidad de París no se entienda sin su lucha por lograr su autonomía frente al canciller, máximo cuando éste era el obispo de París. Sin seguir toda la historia de esta polémica, vale la pena recordar que en 1259, después de serios debates, intervenciones papales y toma de posición por parte del claustro de profesores, la universidad se libró de las garras del canciller. Sigue siendo una

institución eclesiástica, gracias a sus vínculos con el Papado, pero no diocesana. El rector es el verdadero jefe de la universidad.

De esta breve reseña del cuadro académico-administrativo de la universidad originaria se desprenden varias notas esenciales. La primera es el carácter democrático de su organización. Todo se hace con base en elecciones participativas de los diversos estamentos, en especial profesores y estudiantes. El rector mismo tiene que ser un profesor. La segunda es su autonomía, ya frente al obispo, canciller, rey o ciudad; autonomía que, paradójicamente, lograron con la intervención del Papado. La tercera es la libertad en la elección de los profesores. Si bien en un principio en París la *licentia docendi* la concedía el canciller, lucharon para que la misma corporación designara sus docentes. Ya nos podemos imaginar las confrontaciones, agitaciones, paros, revueltas que estas notas y su práctica conllevaron y pusieron en agitación. Es que desde 1292 se determinó que la esencia de la universidad era el privilegio de conferir el *ius ubique docendi* (el derecho de enseñar en cualquier parte); más que el carácter gremial, su autonomía, su democracia, el meollo de la institución fue la capacidad de otorgar el derecho de enseñar en cualquier centro, existente o por crear, en toda Europa.

Si esta facultad de enseñar fue la *quiditas* de la universidad, es necesario hacer una acotación sobre la *lectio* y la *quaestio* como caminos del enseñar. Sin ser exhaustivos, acudamos al tantas veces recordado Isidorus Hispalensis, para saborear estas vías de enseñanza. La *lectio* es el ejercicio del *legere*, que convierte al maestro en *lector*. Este *lector* no es el que lee delante de sus alumnos, pasando la vista por la página, sino el *collector*, derivado de *colligere*: el que recoge en su espíritu lo que lee y se lo hace recoger a quienes oyen su *lectio*; este recoger exige reunir, comprender, adquirir, meditar, concentrarse en sí mismo, reflexionar, ejercitarse, condensar, equiparse, disponerse, tomar parte, recobrar, escoger, entresacar, examinar, considerar… Todo ello significa *colligere*. La *quaestio* deriva de *quaerere*, que significa buscar, tratar de obtener, procurar, adquirir, averiguar, indagar, preguntar, disputar, desear saber la verdad, discutir, inventar, escrutar, pos-

tular, parir, inquirir si algo existe, qué es, cómo es… La *quaestio* deviene entonces indagación, cuestión, disputa, pregunta, punto principal de una causa, examen, búsqueda… Conlleva argumentar desde el pro y el contra, como si se dijese *quaesitio*, es decir, buscar dando razones.

Si se combinan *lectio* y *quaestio*, la *universitas* es un *dialogus, dialogus* que el obispo de Sevilla había etimologizado como plática entre dos o más personas, traduciendo el vocablo griego *dialogos* por el latino *sermo*, que no es otra cosa que *serere*, sembrar entre unos y otros; este *serere-sembrar* ejercita el plantar, procrear, engendrar, producir, hacer nacer, excitar, crear, causar, fundar, esparcir, hacer circular voces, inquietar, enlazar, entreverar, encadenar… Si la *lectio-quaestio* es un *dialogos-sermo-serere,* entonces la relación maestro-alumno hay que entenderla desde la perspectiva de quien fuera dos veces profesor en París: Tomás de Aquino. Éste, siguiendo la propuesta agustiniana del *De Magistro,* escrito en el 389 d. C., precisa que del maestro al discípulo sólo pasan signos, y desde estas señales es el alumno el que halla la verdad; el maestro no comunica así su ciencia al alumno; sólo le ayuda a formarse dentro de sí un conocimiento análogo al del docente, cuya acción es semejante a la del médico: actúa exteriormente como una ayuda para que la naturaleza obre internamente y restablezca la salud, que para el discípulo es la salud de los saberes como totalidad de significados inteligibles. Oigámoslo en palabras del mismo Tomás: *un maestro lleva a alguien al conocimiento de lo que era desconocido, de la misma manera que alguien, en el curso del descubrimiento, se lleva a sí mismo al conocimiento de lo que era desconocido*; toda educación es entonces autoeducación; esta fue la propuesta de la *Summa Theologiae*.

Los colegios

A la universidad se unieron los llamados *colegios*. Su origen es muy simple. Responde a un problema de alojamiento y albergue. Dada la afluencia de estudiantes (París tenía en el siglo XIV 10.000 alumnos), se crearon casas para darles refugio, abrigo y

pan. Estas casas fueron llamadas *colegios*. En un principio fueron hoteles amoblados donde los estudiantes, en especial los pobres, eran recibidos en calidad de "becarios". Los estudiantes pudientes pagaban su estadía. Pero, inmediatamente, de lugares residenciales pasaron a ser parte de la universidad. Allí se comenzaron a dictar cursos introductorios a los de la universidad, de tal modo que formaron parte de la misma.

En París, el más antiguo es el *colegio de los dieciocho*, fundado en 1180 por un rico comerciante londinense de nombre Jocse, para dar alojamiento a 18 estudiantes pobres. En 1209 se fundó el *Colegio de San Honorio* para dar cabida a 13 estudiantes. En 1257, Robert Sorbón, capellán de San Luis, creó un colegio para *16 pobres maestros de artes aspirantes al doctorado en teología*. De allí surgió el *Colegio de la Sorbona*, que terminó por dar su nombre a tres Facultades parisinas medievales, y sigue siendo punto de referencia de la vida universitaria parisina. Fue tal la profusión de estos colegios, que en París, en sus avatares universitarios, se llegó a tener más de sesenta. Muchos de ellos, a partir del siglo XV, se transformaron y dieron origen a la enseñanza secundaria.

Todos estos establecimientos se situaron en la colina de Santa Genoveva. Como en ellos se hablaba en latín, el barrio entero recibió el nombre de "barrio latino", nombre que conserva todavía hoy. De ellos prácticamente no queda nada, pues la Revolución y la Reforma Napoleónica los destruyeron, hasta en sus edificaciones.

En Inglaterra, por el contrario, su evolución fue muy distinta. Su fundación es casi paralela a los de París. En Oxford, en el siglo XIII, se crearon tres colegios. En Cambridge, en el siglo XIV, se fundaron dos. Sólo que estos colegios se confundieron con la universidad misma. A diferencia del continente, la universidad inglesa se descentralizó en sus colegios, los que terminaron por absorberla. En el continente, la universidad absorbió los colegios.

Esta breve anotación nos muestra cómo lo que en un principio fue sólo un lugar residencial, pasó con el tiempo a convertirse en una institución académica fundamental en la historia de las universidades.

Los estudios teológicos

París es el centro de los estudios teológicos. Desde la enseñanza de Pedro Abelardo en el siglo XII, a pesar de sus condenas, todo el que quería hacerse teólogo acudía a su Facultad de Teología. Tener este título le abría las puertas a su poseedor en todos los lugares europeos. Desde el siglo XIII, el contacto con Aristóteles para hacer inteligible la fe, hace de París el punto de encuentro de todos los saberes, en especial el teológico. Allí enseñan Buenaventura, Tomás de Aquino, Sigerio de Brabante, por mencionar algunos nombres. Los debates en torno a la relación Aristóteles-Cristianismo son arduos y candentes, con condenaciones y hasta muertes. Las célebres *Quaestiones-disputationes* comienzan a jugar un papel clave en la intelección de la fe. Es el sentido de las *Sumas*. Lo que Anselmo había planteado en el siglo XI para la teología en su célebre *fides quaerens intellectum* (la fe en busca de comprensión) tiene su momento de lucidez en este siglo XIII en París.

Era tal la importancia de la Facultad de Teología, que sus estudios se extienden demasiado tiempo: de ocho años en 1215 se pasa a catorce en el siglo XIV, para terminar en diez en el siglo XVI. Ser *doctor in sacra pagina* (doctor en teología) era un pasaporte para todo, desde oficios eclesiásticos con sus beneficios, hasta profesor y rector. También era el camino para agudizar el debate entre la ortodoxia y la heterodoxia en la hermenéutica de la fe. Es tal esta incidencia de la teología en los inicios de la universidad, que la expresión "reina de las ciencias" no era retórica. En la taxonomía de los saberes universitarios, ella era el eje y el centro. La historia posterior de la universidad lo confirma. Se trata de desmontar esta hegemonía, y con ella la de la Iglesia, para que la universidad alcance su *mayoría de edad* en el sentido kantiano de la expresión. El problema de la relación fe y razón fue el motor de la discusión universitaria medieval. La modernidad hace todo el esfuerzo por dejar de lado este problema. Descartes intenta hacer inteligible las *cogitationes* del *cogito,* no *las creencias*

de la fe. Un medieval intenta hacer inteligible las creencias de la fe. Eso es lo que se hace en los estudios teológicos.

¿Qué se estudia en esta Facultad? Ya el Hispalense había fijado una sistematización: el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento, los escritores bíblicos y sus textos, los escritores eclesiásticos, la exégesis de textos, los cánones de los Evangelios, los cánones de los concilios, los tiempos litúrgicos, las festividades y su sentido, los oficios litúrgicos y su razón de ser, Dios, Jesucristo, el Espíritu Santo, la Trinidad, los ángeles, el demonio, los nombres divinos y sobrenaturales, los patriarcas, los profetas, los apóstoles, los mártires, los clérigos, los monjes, los laicos, la Iglesia, la religión y las religiones, las herejías y los cismas, la relación de teología y cultura, la magia, las virtudes teologales y cardinales. Pero es el nacido en Aquino el que le da estatuto racional a estos estudios. Su ya citada *Summa Theologiae* es la sistematización medieval de este saber y su enseñanza. En el *Prólogo* nos dice que la teología tiene como objeto la exposición de las verdades de la religión cristiana, haciendo de esta exposición un *logos*, en el sentido griego del *didonai logon* (dar razones), sobre Dios. Para este *logos*, se puede considerar a Dios en sí mismo y como primer principio de todas las cosas; o a Dios como fin último de las cosas en tanto beatificante; o a Dios encarnado en Jesucristo, camino para retornar a Dios. Todo ello se ve *sub specie Dei*: en Dios y desde Dios. Sintamos estas precisiones en las mismas palabras de nuestro teólogo: *el sujeto de esta ciencia es Dios… como en la doctrina sagrada todo se trata desde el punto de vista de Dios, bien porque es el mismo Dios o porque está ordenado a Dios como principio y fin, síguese que el sujeto de esta ciencia es Dios.*

¿Qué *humanitas* persigue este *logos*? Si como saber especulativo se ocupa de Dios, como saber práctico su fin es la felicidad en Dios. Es la resemantización tomista de la *eudaimonía* aristotélica; ser felices ya no es practicar la virtud (*phrónesis*), sino dejarnos poseer por Dios.

Los estudios jurídicos

El derecho que se enseñaba era el derecho canónico, es decir, el Decreto de Graciano y las Decretales. En un primer momento, en París, también se estudiaba el derecho romano. Pero el Papa Honorio III prohibió su enseñanza desde 1219. No sirvió de nada la prohibición, pues el problema que se planteó fue que para ser buen canonista era necesario ser buen romanista, de modo que la prohibición quedó prácticamente nula, y los estudios jurídicos giraron en torno a leyes civiles y legislación canónica.

En Francia no fue París el centro jurídico por excelencia. Lo fue Orleáns. Aquí se cultivaron ambos derechos, incluso por recomendación papal, lo cual indica que la prohibición parisina era intencional: que París se centrara en la teología y la filosofía.

La Facultad más afamada en Derecho fue Bolonia. Era el paradigma de los estudios jurídicos. Irnerio, muerto en 1140, fue el iniciador de los estudios jurídicos civiles. Graciano lo fue de los canónicos con su famoso Decreto. Sobre ellos se monta la Facultad de Jurisprudencia, la clave de bóveda de la corporación universitaria boloñesa, totalmente manejada por los estudiantes. No es de extrañar esta preponderancia de Bolonia. La razón histórica salta a la vista. Italia, con Roma a la cabeza, ya imperialmente, ya papalmente, había sido la generadora de ambos derechos. Por ello es en suelo italiano donde se mantiene más viva esta doble tradición, y Bolonia se aprovecha de esta situación para recogerla, sistematizarla y discutirla. Su localización geográfica también explica esta preponderancia. El estar situada sobre la antigua *Via Aemilia*, en la encrucijada de los caminos de Roma, Pisa y Pavía, intensos focos de jurisprudencia, la convirtió en un centro de leyes con influencias romanas, bizantinas, lombardas y eclesiásticas. Por todas partes circulaban sus monedas con la divisa *Bolonia docet*.

Hemos mencionado el nombre de Irnerio. Sus interpretaciones del derecho romano las consignó en sus dos clásicas obras: *Summa codicis* y *Quaestiones de iuris subtilitatibus*. Lo importante de estas obras es que combinan el texto jurídico con la exégesis,

no convirtiéndose en un mero código de mecánica jurídica, sino hermenéutica. Además, sostiene la independencia de los gobiernos civiles en su relación con la autoridad eclesiástica, gobiernos que no surgen de la voluntad divina, sino de las exigencias de la vida social.

En cuanto a Graciano, era un monje camaldulense. Su obra fundamental fue la *Concordia discordantium canonum*, más conocida como el *Decreto de Graciano*. Son 3.848 cánones, con un predominio de la Escritura y de los Padres de la Iglesia, a los que se les reconoce prioridad en la interpretación de la Biblia. Su tesis fundamental, a diferencia de Irnerio, era teocrática: el Papa tiene la *plenitudo potestatis*, tanto el poder religioso como el poder civil. Se trata de la ya legendaria lucha de las investiduras que recorrió todo el mundo medieval. Bolonia fue su fundamento jurídico.

Estos jurisconsultos estudiaban, además de lo dicho y si nos atenemos al autor de las *Etimologías*, lo siguiente: los autores de las leyes; las leyes divinas y humanas; la diferencia entre derecho, leyes y costumbres; el derecho natural, el derecho civil, el derecho de gentes, el derecho militar, el derecho público, el derecho quiritario; la definición de la ley, plebiscito, senadoconsulto, constitución, edicto; leyes consulares y tribunicias; los testigos; los instrumentos legales (testamento, fideicomiso, pacto…); las cosas jurídicas (herencia, alquiler, crédito, usura, depósito, usufructo, comercio…); los crímenes (delito, dolo, calumnia, adulterio, incesto…), las penas (multa, cárcel, exilio, latigazos).

¿Y cómo aparece la *humanitas* en el estudio de las leyes? Isidoro ya lo había planteado al definir la ley y cómo debe ser ésta. La ley *es la constitución del pueblo sancionada por los mayores junto con la plebe*. Mayores tiene que ver con las autoridades legítimas y plebe con el pueblo en tanto sociedad civil; sin estas condiciones no hay ley. ¿Cómo debe ser la ley? La ley debe ser honesta, justa, posible, de acuerdo con la naturaleza, en consonancia con las costumbres del lugar, apropiada al tiempo y al espacio de las circunstancias, necesaria, útil, clara, no dictada para beneficio particular sino en provecho del bien común de los ciudadanos. En el siglo XIII, el llamado jocosamente *buey mudo de Sicilia* dirá

tajantemente, para resaltar este carácter humanista de la ley: *quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata* (cierta ordenación de la razón al bien común, promulgada por el que tiene el cuidado de la comunidad).

Los estudios médicos

Aunque no se puede pasar por alto la influencia de Palermo respecto a la enseñanza de la medicina, sobre todo por su *Antidotarium* y por el hecho de ser reconocida como universidad en 1231, el hecho concreto es que durante el siglo XIII Montpellier la desplaza. El mérito de Palermo fue organizar el orden curricular de los estudios médicos y proporcionar a toda Europa textos auténticos de medicina.

Montpellier tiene una situación geográfica privilegiada. De allí que reciba las influencias venidas del Mediterráneo (Italia, África, Oriente, el mundo greco-romano) y de la España árabe y judía. Otra circunstancia especial fue el número de hospitales existentes en ella, así como el hecho de ser la cuna de la orden hospitalaria del Santo Espíritu, fundada en 1172 por Guy de Montpellier, y que en 1300 tenía cuatrocientas casas en toda Europa. Fue erigida en universidad por decreto papal, a través de su legado, el cardenal Conrado de Urach.

Lo que hay que resaltar de su Facultad de Medicina es que se separa paulatinamente de la Facultad de Artes. Ello obedece a razones epistemológicas. Se considera que la medicina no es un simple *ars*, sino una ciencia racional. Por lo mismo goza de estatuto científico. Además, Montpellier establece que para ejercer la medicina se debe presentar y superar el examen respectivo, después de haber asistido seis años a la Facultad. Ya Europa no abandonará esta práctica, confirmada por la Santa Sede en 1239.

En las *Etimologías* se había establecido un horizonte para dar cuenta del saber médico: sus inventores, las distintas escuelas médicas, los humores del cuerpo, las dolencias agudas, las enfermedades crónicas, las enfermedades de la superficie del cuerpo, los remedios y medicinas, el diagnóstico y pronóstico

de las enfermedades, los instrumentos médicos, los perfumes y ungüentos. Allí mismo se determinaba su carácter de *humanitas* como saber que restaura o protege la salud, no sólo de heridas y enfermedades, sino en forma envolvente: comida, bebida, vestido, salvaguardia de ataques y peligros externos, con base en dos reglas de oro: la proporción o moderación en todo, y aquello de que *lo semejante se cura por lo semejante y lo contrario se cura por lo contrario*. Además, el saber médico debe tener una causalidad social. Es el nacido en el Castillo de Roccasecca quien nos sirve para determinarlo: ubica el ejercicio de la medicina desde el ámbito de la justicia, de modo que el médico debe atender gratuitamente a los necesitados, cuando estos ni por sí mismos, ni por otros unidos a ellos, ni por aquellos que lo tienen todo, pueden valerse para su curación.

Los estudios de artes

Ya hemos dicho que en esta Facultad se enseñaba el *trivium* y el *quatrivium*, lo que corresponde a nuestras Facultades de Humanidades y Ciencias. También hemos dicho que era la condición para pasar a los estudios en las Facultades ya reseñadas. Mientras éstas, en sus comienzos, cambiaron muy poco en su funcionamiento, la Facultad de Artes inmediatamente se convirtió en Facultad de Filosofía. La razón es una: la introducción de la racionalidad aristotélica y sus comentarios árabes en Occidente a partir del siglo XIII. Aristóteles, excepción hecha de sus tratados lógicos, era totalmente ignorado en Occidente hasta el siglo XIII. En este siglo viene a ser conocido en su totalidad. La discusión sobre su pensamiento va a ser uno de los grandes avatares de la historia universitaria en el siglo XIII. Las órdenes mendicantes van a jugar un papel clave en esta discusión, pues su Aristóteles cristiano derrota al Aristóteles averroísta, condenado en 1270. Estas discusiones en torno a Aristóteles y su relación con la fe revelada hacen que las artes del *trivium* y del *quatrivium* se hagan filosofía. Esta viene pensada en perspectiva aristotélica: conocimiento de las cosas por sus primeras y últimas causas, es decir,

metafísica como filosofía primera y teología natural; agarrada a ésta se estudia la matemática y la física como filosofía *secunda*, en tanto cosmología, psicología y filosofía natural; amén de la ética, la política, la economía y la *poiética*. La lógica ya no es sino un instrumento del saber.

Sin embargo, las siete artes liberales o *eruditio in bonas artes* siguen rondando como telón de fondo la discusión filosófica. Lo planteado por Isidoro sigue vigente en la *universitas: las artes liberales constan de siete disciplinas. La primera es la gramática, es decir, la habilidad en el hablar. La segunda, la retórica, que, por la elegancia y los recursos propios de la elocuencia, se la considera sumamente imprescindible en los asuntos civiles. La tercera, la dialéctica, también denominada lógica, que, con los más sutiles argumentos, separa lo verdadero de lo falso. La cuarta, la aritmética, cuyo contenido son los fundamentos y las divisiones de los números. La quinta es la música, que trata de los esquemas métricos y los cantos. La sexta, la geometría, que comprende las medidas y dimensiones terráqueas. Y la séptima, la astronomía, que aborda las leyes de los astros*. Pero es el ya recordado Roberto de Sorbón, fundador de la Sorbona, el que nos permite descubrir la *humanitas* del *trivium* y del *quatrivium*: *la lógica es buena porque nos dispone a discernir lo cierto de lo falso; la gramática, por enseñarnos a hablar y escribir correctamente, y la retórica, por dictar las normas de la elegancia y la persuasión. Es buena la geometría por hacer posible la medición de la tierra y enseñarnos la proporción de las formas; la aritmética o arte de contar también lo es por facilitarnos la reflexión sobre cuán corto es el número de años de nuestra existencia; y la música por instruirnos en la armonía y los dulces cánticos de los santos. La bondad de la astronomía radica en la consideración de los cuerpos celestes y la virtud de las estrellas que brillan ante Dios. Pero mucho mejor es la teología que por sí sola merece llamarse arte liberal, pues libera el alma humana de los males que la aquejan*.

Los títulos

Tres fueron los títulos universitarios medievales: bachiller, licenciado y doctor. Aunque cada Facultad regulaba la edad y los requisitos, pongamos como modelo la Facultad de Artes que abre el paso a las otras, como hemos dicho. Se entraba con catorce años cumplidos. Para ser bachiller se debía estudiar lógica durante dos años, cuando la Facultad no era todavía de Filosofía. Se presentaban pruebas y exámenes orales en la nación respectiva, que no concedía ningún diploma sino que otorgaba un testimonio del éxito obtenido.

La licencia se obtenía presentando exámenes ante dos cancilleres asistidos por examinadores elegidos de las naciones. Los candidatos debían tener 21 años cumplidos, no estar casados y haber estudiado en la Facultad por tres años. Al examen se le añadía una lección pública. Para ser doctor se requería la *inceptio* o defensa pública de la tesis. Si era exitosa se recibía el bonete, símbolo de su doctorado o maestría.

Mas el título no es un requisito formal o una autorización legal. Confiere la *facultad* en el sentido de la virtud para hacer lo aprendido como fuerza, poder, propiedad, servicio, oportunidad, talento, capacidad, posibilidad. Es la *humanitas* de los títulos.

Las relaciones de poder

En sus inicios la universidad no fue ajena a los problemas políticos de su entorno. El hecho mismo de ser un gremio ya la involucraba en los asuntos de la ciudad. Este carácter gremial hace que entre en conflicto o en ayuda de los poderes citadinos, sean eclesiásticos, reales, burgueses o de otro tipo. Vamos a ejemplificar con varios acontecimientos. Uno de los grandes problemas políticos del Medioevo fue el de la teocracia. Su asunto fueron las relaciones entre el poder civil y el poder religioso. Desde Gregorio VII en el siglo XI se sostenía que el Papa estaba por encima de príncipes y señores, que su poder era absoluto, que todas las autoridades, tanto eclesiásticas como civiles, dependían de él, que el

Papa era amo y dueño del universo como representante de Dios en la tierra y vicario de Cristo, rey de reyes y señor de señores. No todos los reyes, príncipes y señores aceptaron esta tesis. Es la ya mencionada lucha de las investiduras, sobre todo entre el Emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico y el Papado.

Durante los siglos XII, XIII y XIV este tema fue arduamente debatido por profesores universitarios. Así, en el siglo XIV, en la polémica entre Juan XXII y Luis de Baviera, son profesores universitarios los que median para defender las tesis teocráticas de Juan XXII o las tesis anti-teocráticas de Luis de Baviera. Los primeros, defensores de las tesis teocráticas, hablan a través de Agustín Trionfo o de Álvaro Pelayo. El Papa es un dios en la tierra, todo le está sometido, su voluntad es la voluntad divina, no obedecerle es causa de condenación. Sin el Papa no hay historia, pues es el representante del bien contra el mal y los caballeros de Satán, encarnados en quienes desconocen su *plenitudo potestatis*. Quienes afirman que ello es tiranía y despotismo tendrían que acusar a Dios de despótico y tiránico, cuando en realidad no es sino su voluntad: *Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia*. Del mismo modo que el alma está por encima del cuerpo, el poder espiritual está por encima del poder temporal, y éste, como el cuerpo en el hombre, debe ponerse al servicio del poder espiritual, alma del mundo y de la historia. O con una comparación cosmológica: así como la luna tiene luz refleja del sol, así el Papa (sol) es el que legitima el poder de los civiles (luna).

Luis de Baviera habla a través de Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua. La teocracia ha convertido el papado en un nido de corrupción. Ya no son sucesores de Cristo sino de Constantino. En vez de servir, quieren ser servidos; todas sus energías se van en búsqueda de prebendas, privilegios y poderes. El Reino de Dios, en sus manos, se ha convertido en el Reino del Anticristo, es decir, en la negación misma del Evangelio. A ello se deben las guerras de la Cristiandad. En vez de ser signo de paz, el papado es división, guerras, privilegio de una familia, engaño, mentira y suciedad. Y todo hecho en nombre de Dios, que es lo peor. Por lo mismo, deben separarse el poder espiritual y el po-

der temporal. Este reside en la voluntad de los asociados que, desde las asambleas, determinan su forma de gobierno, sin tener que ver con el Papa ni con la tesis de que el poder viene de Dios. El poder espiritual debe dedicarse a sus tareas salvíficas, sin pretender dominio temporal. Deben ser pastores, no Constantinos ni imperiales. Sólo con esta separación las relaciones de poder pueden adquirir relativa serenidad y calma.

El otro problema en el que interviene la universidad es el debate en torno a la pobreza de la Iglesia. Todo se suscita con la aparición de las órdenes mendicantes, en especial de los frailes franciscanos. Estos, en su forma más radical, los espirituales o *fraticelli*, proclamaban una Iglesia pobre, rica sólo por su espiritualidad y su servicio a los más pobres. Era una crítica radical a la riqueza de la Iglesia, y de sus clérigos y monjes. Dos universitarios los respaldan: Miguel de Cesena y Guillermo de Ockham, ambos franciscanos. Estos proclaman que el ideal evangélico por excelencia es la pobreza y la opción por los "pequeñuelos", por los que el poder desprecia, por los "leprosos" de la sociedad en todo sentido.

El Papa Juan XXII les responde y los condena. Sin riqueza, la Iglesia no puede evangelizar, sin poder temporal no puede predicar, sin bienes temporales no puede servir a los más pobres. Lo más importante no es tener riquezas, sino no estar apegados a ellas. Todo ello lo hace sirviéndose de universitarios. Son sus consejeros para sostener estas tesis. Cristo mismo tuvo bienes, pero no se apegó a ellos. Es lo que hace su sucesor. Aviñón, por lo mismo, no es la ramera ni la prostituta de que hablan los espirituales. Es la sede de Pedro, que reparte a manos llenas las riquezas que le han sido confiadas.

Un lector contemporáneo puede no entender estas disputas medievales. Nuestro horizonte no es eclesiológico ni cristológico. Sin embargo, un medieval sólo podía pensar el poder en clave eclesiológica y cristológica. Era su imaginario colectivo, su mentalidad. Hacer política no podría desvincularse del Evangelio, ni la *universitas* de la *humanitas* evangélica y sus retos culturales.

Queremos terminar esta incursión en el mundo de la universidad medieval haciendo resonar, en primer lugar, dos ideas de un medievalista contemporáneo, Alain de Libera. La primera tiene que ver con lo que significó y sigue significando la universidad. Triple fue y es su función: lugar de producción y reproducción del saber, lugar de instrumentación del poder, lugar de proliferación de utopías. La segunda es que los tres poderes medievales, *sacerdotium, regnum* y *studium*, es decir, el poder clerical, el poder civil y el poder universitario, son poderes a los que la historia de Occidente va a estar íntimamente vinculada. Sin ellos no podría entenderse nuestra historia.

En segundo lugar, en definitiva, ¿a qué apunta la *humanitas* de la *universitas* medieval? El Aquinatense nos dará la respuesta: a la formación de maestros-alumnos como personas. Pero hay que entender persona al modo tomista: *persona est rationalis naturae individua substancia* (persona es la sustancia individual de naturaleza racional). Como sustancia es un ser que existe en sí, sin ser accidente de otra cosa; como sustancia individual es el individuo en tanto único e irrepetible, lo que Tomás expresa con la categoría *suppositum*, en cuanto soporta como fundamento todos sus actos; como naturaleza racional está dotado de razón y voluntad, desde las cuales impulsa sus actos y es dueño de ellos; el hecho de ser naturaleza le permite cuidar de sí (ética), cuidar de los otros (política), cuidar de las cosas (ciencia), cuidar de Dios (teología), ámbito en el que Tomás ubica la libertad, lo cual nos permite concluir estableciendo una intertextualidad entre Tomás y Foucault. Para ambos, la ética es el cuidado de sí como práctica de la libertad en tanto subjetivación del sujeto contra la sujeción de los juegos de verdad y de poder de la sociedad. Por lo mismo, la ética se realiza en el cuidado de sí. En el elegante lenguaje teológico del Aquinate, la persona es un *subjectum-sujeto* de deberes y derechos en tanto creatura de Dios, que por esta condición puede hacer de la ética una erótica del *ágape*. Es el trance y arrobamiento místicos. La universidad deviene así éxtasis, contemplación, y sólo por ello praxis.

Pues bien, es en este ambiente en donde el medievalista Gracia hace intervenir el pensamiento del franciscano inglés: en la Universidad de París y su Facultad de Artes. No vamos a detallar cada uno de los capítulos de la investigación ni las conclusiones a las que llega el autor. Queremos centrarnos en la Universidad de París y la doctrina ockhamista. En el proceso de Aviñón contra Ockham, como dijimos, fueron censuradas 51 proposiciones. Destaquemos varias de estas proposiciones censuradas. Lo hacemos porque desde el comienzo de su enseñanza y de su escritura, su pensamiento desató la mirada atenta de las autoridades eclesiásticas y universitarias. Oxford, París y la Santa Sede se vieron pronto involucradas en este análisis, y tomaron medidas, por llamarlas de algún modo, vigilantes y castigadoras. En Aviñón, volviendo a las 51 proposiciones, recordemos dos relativas a la teoría del conocimiento. Los censores consideran agnósticas ciertas propuestas del franciscano: el carácter subjetivo de la intuición (artículo 10), y el carácter nocional y no real de la ciencia (artículo 13). Respecto a la primera, no vacilan en tildarla de *falsa, peligrosa y errónea*. Frente a la segunda son más radicales: *es simplemente un sofisma, contiene falsedades que van expresamente contra la filosofía, y aplicadas al campo de la teología se vuelven herejía consumada*. Los artículos 11 y 12 traen a colación una tesis de Ockham: de Dios no podemos enunciar nada. Este agnosticismo es de nuevo duramente criticado: falso, ridículo, peligroso, pues va contra una tesis evidente: el hombre, por las creaturas, puede conocer a Dios y formar sobre Él proposiciones verdaderas. Por lo demás, el orden puramente lógico (*de virtute sermonis*) es rechazado, pues son ejercicios meramente dialécticos que generan confusión, caos y meras formalidades discursivas.

Estas censuras de Aviñón van a explotar en toda su abundancia en París. La Facultad de Artes va a ser la protagonista. El ockhamisno, por esta reacción violenta contra él, ha penetrado hasta la médula de la Facultad y es su atmósfera intelectual. La respuesta no se deja esperar. Viene el Decreto del 25 de septiembre de 1339, quince años después de las censuras de Aviñón. Independiente de lo que el mismo Cartulario de la universidad

denomina sutilezas lógicas y falta de respeto de los estudiantes hacia los profesores, el núcleo del Decreto va contra la novedad de la lógica del franciscano como propuesta hermenéutica y nueva manera de hacer filosofía. Se debe prohibir y hacerle frente sin temores y con radicalidad. Hay que respetar la tradición de los antiguos estatutos sobre los libros que pueden ser enseñados y discutidos pública y privadamente. Es decir, los textos de Ockham violentan estas reglas de juego y deben, por lo mismo, ser sacados de circulación. Además, la doctrina de estos innovadores textos debe ser exilada de la vida universitaria. Es una doctrina que la universidad y sus directivas (*ordinantes*) no han admitido, a pesar de estar ahí como el pan nuestro de cada día, sin examen de la Facultad y sus directores. Este hecho la vuelve sospechosa: *Propter quod non videtur suspicione carere.* Ya podemos vislumbrar el desenlace: nadie en adelante podrá enseñar dicha doctrina. Quien lo haga sufrirá duras sanciones.

Al año siguiente la Facultad refuerza estas medidas. El contexto es muy significativo. El 21 de noviembre de 1340, el Papa Benedicto XII cita en su sede de Aviñón a muchos miembros de la Facultad de Teología para que respondan por sus tesis en las que tocan asuntos de fe: *catholicam fidem tangentia.* La razón es que dichas propuestas reflejan las enseñanzas de Ockham. El obispo de París, al transmitir la orden pontificia, no duda en sacar partido y advierte a la universidad sobre las consecuencias funestas que el ockhamismo está trayendo a la institución. La respuesta no se deja esperar. Llega con el Decreto del 29 de diciembre de 1340. Las consideraciones son más severas que las del año anterior. El ockhamismo no sólo es una doctrina que ha permeado la vida universitaria sin el consentimiento de las autoridades, sino, y ante todo, una cadena de errores que hay que remediar de inmediato; las semillas del ockhamismo deben ser extirpadas de raíz; son gérmenes nocivos para la filosofía y la teología, de modo que la sana doctrina, es decir, la tradición ya vuelta autoridad de Tomás de Aquino, no sin razón canonizado por Juan XXII en 1323, se ve amenazada en su forma y fondo. Surgen las prohibiciones: no se permite decir que una proposición de un autor sea

simplemente falsa (*de virtute sermonis*), si se cree que dicho autor tiene una idea justa que viene expresada en la proposición; hay que esforzarse, mediante distinciones oportunas, por hacer aparecer el verdadero sentido de la proposición enunciada. Además, se prohíbe decir desde la *virtus sermonis* que toda proposición es falsa, y sería falsa desde la suposición personal de los términos. Asimismo hay que hacer distinción en toda proposición, lo que expresado en términos de prohibición equivale a: prohibido decir que ninguna proposición debe ser distinguida. Es más: hay que vetar que ningún enunciado deba ser concedido, si él no es verdadero en su sentido propio.

En última instancia, todo este Decreto pretende frenar una lógica puramente verbal, meramente discursiva; hay que volver a las antiguas reglas de argumentación que, bajo los términos y las proposiciones, buscaban, haciendo distinciones adecuadas, hallar el sentido de los conceptos, de los términos y de los juicios.

Con lujo de detalles, con traducciones apropiadas, el medievalista Gracia penetra en estos laberintos de las condenas parisinas y se arriesga a proponer su hipótesis hermenéutica: *en conclusión, aunque haya distanciamientos, a veces sensibles, entre las fórmulas del Estatuto de 1340 y el pensamiento de Ockham, no podemos negar que este último estaba en la mira de sus redactores. Fue Ockham quien puso de moda la costumbre de leer metafóricamente (*metaphorice*) algunos pasajes de los libros escolares empleados en la Facultad, y que eran interpretados de manera reverencial (*reverenter*). También fue él quien dio ejemplo a los parisinos para la utilización masiva, en la hermenéutica de los textos aristotélicos, de los instrumentos semánticos provenientes de la tradición terminista:* virtus sermonis*, suposición personal, distinción entre sentido propio y sentido impropio. Y fue él también quien les enseñó a medir la falsedad absoluta y literal (*de virtute sermonis*) de numerosas proposiciones muy respetables (*famosae*) de la* Ars vetus *y de la* Physica.

Para incitar más a la lectura de esta investigación, queremos terminar lanzando un desafío, no sólo a lo propuesto por el autor, sino también a lo consagrado por la historiografía tradicional

cuando ha abordado el pensamiento del *Venerabilis Inceptor*. Se trata de las provocadoras insinuaciones del profesor Benoît Patar. Lejos de pensar que Ockham es el contestatario radical de la cultura medieval que pone 'patas arriba' toda la síntesis tomista y toda la tradición anterior con sus tesis sobre la metafísica, la lógica, el conocimiento, la relación fe-razón, entendimiento y voluntad, Ockham es una paradoja: conceptualista y ultrarrealista, empirista vulgar, para nada un agnóstico sino un pusilánime ontológico, fideísta recalcitrante, fundamentalista y hacedor de caricaturas conceptuales, convencional como el que más, sin agilidades creativas y explicativas. Este es su mérito.

Gonzalo Soto Posada
Pontificia Universidad Bolivariana
Medellín, julio de 2009

A Claudia, mis ojos

INTRODUCCIÓN

A partir de 1300 se asiste al apogeo de un número importante de disputas intelectuales histórico-teológicas y filosóficas; fue un siglo durante el cual se pudo observar el surgimiento conjunto del realismo de Juan Duns Scoto y del nominalismo ockhamista, el nacimiento del pensamiento escolar tomista gracias a la canonización de Tomás de Aquino en 1323, y simultáneamente la aparición de las posturas anti-tomistas en el *Correctorium fratris Thomae* de Guillermo de La Mare, así como el poderoso avance de la *Theologia Anglicana* bajo la influencia de los franciscanos. En el continente, los alemanes, con Dietrich de Freiberg, Meister Eckhart y Berthold de Moosburg, desarrollan en la escuela dominicana, fundada por Alberto Magno, posiciones por completo novedosas y originales con respecto al neo-platonismo. La mayoría de los países que ostentan una tradición universitaria, pero sobre todo Francia e Italia, se hallan impregnados y muy influenciados por las ideas y el método de los ingleses. Inclusive los más importantes defensores de las ideas realistas son ingleses, como en los casos de Walter Burley y John Wycliffe. Y son también ingleses los principales teólogos que toman parte en las grandes disputas o querellas a favor o en contra del Papa Juan XXII (Jacques Duèse, de Cahors). Todo el siglo XIV fue un periodo de gran fecundidad especulativa (*sophismata speculativa*), sobre

todo por la elaboración de críticas al aristotelismo greco-árabe, de modo que mal podría ser llamado "el siglo de la decadencia", cuando se lo compara con el siglo XIII, que suele caracterizarse como la perfecta síntesis entre fe y razón. Por otra parte, hacen su aparición en aquel siglo nuevos géneros literarios, desaparecen las *Summae theologicae*, y los comentarios a las *Sentencias* se desprenden por completo del texto tratado para elaborar nuevas problemáticas articuladas en *corpus*.

Para el medievalista italiano Alfonso Maieru, la tradición que en el siglo XX se ocupó de la historia medieval excluyó prácticamente por completo la investigación de temas teológicos ligados con cuestiones de carácter filosófico, y esto por una razón más o menos declarada: mostrar cómo la Edad Media había producido únicamente teología, y sólo muy raramente filosofía. Una preocupación semejante puede encontrarse también entre los historiadores de la lógica medieval tardía, ya que concentran el aporte de su pensamiento a la lógica formal más en verificar una tesis técnica, que en llevar a cabo una investigación sobre las condiciones y las modalidades (contexto) del nacimiento de doctrinas que no eran necesariamente lógicas o dialécticas. De ahí que se les haya otorgado poca importancia a los textos teológicos universitarios, y que se les haya puesto poca atención a los estudios producidos por los historiadores de la teología.

Los temas propios de la teología son principalmente aquellos concernientes a la Trinidad, la Encarnación y la potencia o la omnipotencia divinas, que parten de un punto de vista por completo especulativo. Ahora bien, en la historia de la Universidad de París tales temas habían sido excluidos de la enseñanza en la Facultad de Artes ya desde el siglo XIII, como puede leerse en el Estatuto escolar de 1272 referente a los 'artistas'[1] que pretendían abordar cuestiones de naturaleza teológica. El texto afirma

[1] Traducimos el término francés *artien* como 'artista', tomado en el sentido de aquella persona que pertenecía a la Facultad de Artes. Conviene recordar que en esta Facultad se enseñaban los conocimientos de carácter instrumental (*Artes*): gramática, retórica y lógica (N. de los T.).

de manera general que ningún maestro o bachiller de la Facultad de Artes puede atreverse a definir temas teológicos desde el punto de vista doctrinal, o a disputar cuestiones teológicas, u otras que les sean cercanas a la teología, traspasando los límites que se les habían señalado. Esta prohibición es corroborada en el Estatuto con una referencia a Aristóteles: "como dice el filósofo, no se puede disputar con quienes no aceptan los mismos principios", y así "el geómetra no puede disputar con quien no es geómetra". Y continúa luego estableciendo que quien determine contra la fe una cuestión que parezca concernir al mismo tiempo a la fe y a la razón natural (filosofía), debe, en tanto que hereje, ser expulsado del seno de la comunidad de maestros en Artes, a menos que se retracte.

El artista que examina una *quaestio* difícil que parezca negar (*dissolvere*) la fe, está obligado a refutarla como completamente errónea. Más tarde el texto latino del 29 de diciembre de 1340 retoma las mismas preocupaciones, y termina subrayando con fuerza la obligación de respetar el Estatuto, de modo que los maestros son obligados de nuevo a comprometerse mediante un juramento expresado bajo la mirada del Rector:

> Para que todas estas cosas se observen de manera inviolable, todos nosotros y cada uno de los maestros hemos jurado, estando presentes y en manos del rector de nuestra Facultad, y hemos aceptado someternos a ello de manera voluntaria.
>
> Jurará también el rector, y cualquier otro que haya de ser establecido en adelante en nuestra Facultad, que todos los bachilleres que se inicien en nuestra Facultad se someterán a esto mismo, prestando juramento estando presentes y con su mano (Denifle I, n. 442, 550).[2]

---

[2] *Ut autem hec omnia inviolabiliter valeant observari, fide corporali prestita in manu rectoris nostrae facultatis nos omnes et singuli magistri iuravimus et nos omnes ad hoc spontane concessimus astringendos.*
Iurabit etiam rector quilibet in facultate decetero creandus quod omnes bachellarios in nostra facultate incepturos ad hoc idem observandum astringi faciat corporalis fidei in manu sua prestito iuramento.

En los otros Estatutos de la Facultad de Teología en el siglo XIV existe una decisión concerniente al empleo del discurso lógico y filosófico en teología; el recurso a esas materias por parte del bachiller que comenta las *Sentencias* es muy limitado, de modo que quienes leen el texto no deben tratar temas lógicos o filosóficos, a no ser que el texto de la *Sentencias* lo exija como ejercicio puramente cognoscitivo, pero nunca para decidir en forma definitiva o para ofrecer una solución. Es de suma importancia que no susciten ni traten las cuestiones de teología, por ejemplo moral, sino de manera pertinente con respeto a las distinciones según las cuales se articulan escolarmente las *Sentencias*. De esa manera esta posición nos hace recordar la función ancilar atribuida a la filosofía, a la práctica lógica y a las otras artes liberales con respecto a la teología. La delimitación cuidadosa del recurso a la lógica y a la filosofía que se imponía a los maestros en teología, casi se corresponde con la prohibición histórica impuesta a los maestros y a los bachilleres en 1272:

> Los lectores de las *Sentencias* no traten de cuestiones o materias lógicas o filosóficas, sino en la medida en que lo requiera el texto de las *Sentencias*, o lo exijan las soluciones a los argumentos, sino que atiendan y traten cuestiones teológicas especulativas o morales que pertenezcan a las distinciones (Denifle II. n. 1189, 698).[3]

Ahora bien, las dos prohibiciones codifican de manera sistemática la articulación del saber y la distinción de las materias que se institucionalizaron en la universidad durante el siglo XIII.

Como lo señala P. Chenu, el primer enunciado que distingue los discursos de la fe y la razón natural se encuentra en el texto *De Anima*, elaborado por Casiodoro, allí donde el autor presenta las definiciones de alma, primero según los *magistri saecularum*

---

[3] *Legentes Sententias non tractent quaestiones aut materias logicas vel philosophicas, nisi quantum textus Sententiarum requiret, aut solutiones argumentorum exigent, sed moveant et tractent quaestiones theologicas speculativas vel morales ad distinctiones pertinentes.*

litterarum y luego según la *veracium doctorum auctoritas*. El medievalista francés muestra igualmente cómo Alberto Magno tenía en cuenta esta distinción, y fue el primero en resaltar las célebres palabras: *Nihil ad me de Dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram* (no tengo nada que ver con los milagros divinos cuando trato de cuestiones naturales). Más tarde, nos dice A. Maieru, el historiador italiano Bruno Nardi demostró que Alberto Magno, con la afirmación consecuente de la autonomía de la investigación racional de la Naturaleza, fue retomado por Sigerio de Brabante y por Pedro de Abano. Esta misma definición tradicional, proveniente de un ámbito exterior a la universidad, se vuelve recurrente en los textos de los siglos XIII y XIV bajo la forma de una doble serie de argumentos elaborados sobre el mismo tema. Por una parte, según los filósofos: *secundum opinionem philosophicam* o *secundum philosophica documenta*; por otra parte, según los santos: *secundum theologos* o *secundum veritatem catholicam.*

Por el contrario, en la práctica docente y en la elaboración doctrinal, el lugar que la teología le reservó a la filosofía, sobre todo a la lógica, fue importante y justificado con razones. La primera, de carácter apologético, se fundamenta en la primera carta de san Pedro (3, 15), que recomendaba a los cristianos estar siempre listos a dar cuenta de su fe a cualquiera: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est fide* (siempre dispuestos a responder a todo el que os pida razón de vuestra fe). La segunda está dada por la conciencia del teólogo que construye su materia. Por ejemplo, al discutir sobre la Trinidad, Pedro de Ailly se compromete también con un ejercicio de la razón posible para perfeccionar las técnicas dialécticas. En efecto, estima que el hecho de que los no expertos se atrevan a pronunciarse en esta materia es dañino, y piensa que por ello resulta muy útil que se esfuercen en su estudio sobre todo los juristas, los prelados y otras personas semejantes.

La historiografía reciente ha cambiado de actitud con respecto a las diferentes teologías medievales. Paul Vignaux, sobre todo, ha argumentado a favor de recuperar, en la historia de la filosofía escolástica, los "diferentes usos de la razón", y por consiguiente

también el uso de la razón que se da en el dominio de la teología. Así, por ejemplo, Rüdi Imbach examina el Tratado sobre la eucaristía de Tomás de Aquino y las reacciones de los pensadores averroístas con respecto al problema de la transustanciación, donde Tomás corrige la ontología aristotélica, mientras que los averroístas la defienden por completo al afirmar en el plano filosófico el carácter inseparable de los accidentes. A ese propósito el medievalista suizo plantea la siguiente pregunta: ¿en qué medida la intervención de una instancia extra-racional (*el agente separado*) es un factor de innovación para la noción de razón en el contexto del siglo XIII? Posición averroísta a la que se refieren también los Estatutos parisinos de 1272.

Hablando metodológicamente, veremos el contexto universitario de las condenas intelectuales en el siglo XIII, su mentalidad, sus límites y sobre todo el tipo de razón que hay que atacar, con algunas aproximaciones al pensamiento de Averroes y del Aquinate (*primera parte*). Luego, en la *segunda parte*, vamos a proponer una lectura del pensamiento general del *Venerabilis Inceptor* (Ockham), sus diversas concepciones con respecto a la ciencia, la lógica (su naturaleza, sus partes formales, su utilización práctica), la definición del tema *razón* y sus relaciones con la fe y la teología; problemáticas que se hallan ya muy presentes en el espíritu del siglo anterior, pero que serán *tabula rasa* en el periodo posterior. Será importante que comparemos su pensamiento con alguna otra posición escolástica, como la de Juan Buridano (rector de la Universidad de París), reconocido adversario intelectual, con el propósito de distinguir en qué puntos el maestro parisiense depende o se aparta de las formulaciones ockhamistas. La *tercera parte* desarrolla un capítulo dedicado a las relaciones entre fe y razón, las definiciones de demostración, de causalidad, y sus aplicaciones al discurso teológico: ¿es la teología una ciencia en el sentido fuerte del término? Para la *cuarta parte* nos proponemos tratar las diversas posiciones frente a la prueba de la existencia de Dios en los teólogos medievales más notables. Y

terminaremos con la presentación y traducción de los Estatutos,[4] en primer lugar el del 25 de septiembre de 1339 (*Estatuto corto*) que comporta una sola sección, primer texto redactado por la Facultad de Artes Liberales en París reprobando algunas doctrinas erróneas de Ockham, y luego el del 29 de diciembre de 1340, que tiene seis secciones. Esto con el objeto de examinar el contexto histórico-filosófico de las prohibiciones en el medio universitario parisiense (*quinta parte*).

[4] Para facilitar la lectura hemos colocado la traducción de los textos de los Estatutos seleccionados por el autor en un anexo final (N. de los T.).

PRIMERA PARTE
Mirada panorámica al contexto intelectual del siglo XIII

Las condenas universitarias de los años 1241, 1270 y 1277

Según A. de Libera (1999, 413), este periodo de aculturación en sus treinta primeros años se vio sacudido por un cierto número de reacciones *anti-orientales*. De 1204 a 1261 asistimos a la victoria de Miguel VIII Paleólogo sobre el emperador latino de Constantinopla Baduino II. Según la historia, en 1241 las autoridades universitarias y eclesiásticas condenaron una serie de diez proposiciones enseñadas por maestros parisienses, y entre esas tesis se evoca directamente la teología griega. La primera concierne a la visión beatífica, es decir, que la esencia divina en sí no es objeto de la visión humana, como tampoco de los ángeles. Se trata de la tesis griega acerca de la incognoscibilidad de un Dios sólo accesible a la luz increada del Tabor; tesis que por lo demás llegó a ser muy popular en el siglo XIV gracias a Gregorio Palamas, y que fue sustentada por Scoto Eriúgena en sus *Teofanías*. Se la condena formalmente en beneficio de la tesis latina agustiniana acerca del conocimiento inmediato de la esencia divina. La tercera posición afirma que el Espíritu Santo, en tanto que lazo de unión, no procede del Hijo, sino del Padre. La séptima se refiere

a la presencia de una pluralidad de ideas en Dios que no son Dios; es decir, que hay algunas verdades que son eternas pero que no son de Dios. Se trata de la explicación del *medium* que nos hace a Dios accesible o *participable*.

Tomada por instigación de Guillermo de Auvergne, obispo de París, y firmada por el canciller Études de Châteauroux, la medida de 1241 en contra de los griegos confirmaba de paso la prohibición sobre Scoto Eriúgena, después de la prohibición de Honorio III (1225). Tuvo dificultades para imponerse durante los años 1243, 1244 y 1256. Así, los Capítulos Generales de los Hermanos Predicadores (dominicos), a los que se refiere probablemente la medida de 1241, debieron reafirmar la necesidad de expurgar los escritos de los lectores y estudiantes que contuvieran trazas o elementos condenables.

Tras este golpe que detenía la difusión de las ideas griegas, los agustinianos instauraron un segundo proceso para blindar a Occidente frente a Oriente. Esta vez el objetivo era el peripatetismo árabe, cuya condena iba a incluir al mismo Tomás de Aquino. El 10 de diciembre de 1270, Étienne Tempier, obispo de París, prohíbe la enseñanza de las siguientes trece tesis filosóficas:

1. Sólo hay un intelecto numéricamente idéntico para toda la humanidad.
2. La proposición "el hombre piensa" es falsa o impropia.
3. La voluntad humana quiere o escoge por necesidad.
4. Todo lo que sucede aquí abajo (*pro statu isto*) se halla sometido a la necesidad de los cuerpos celestes.
5. El mundo es eterno.
6. Nunca hubo un primer hombre.
7. El alma, que es la forma del hombre en tanto que hombre, perece al mismo tiempo que su cuerpo.
8. Después de la muerte el alma, al estar separada del cuerpo, no puede quemarse en un fuego corporal.
9. El libre albedrío o la libertad es una potencia no activa que es movida por la necesidad del deseo.
10. Dios no conoce los singulares.

11. Dios no conoce nada distinto de él mismo.

12. Las acciones del hombre no se hallan regidas por la Providencia divina.

13. Dios no puede conferir la inmortalidad o la incorruptibilidad a una realidad mortal o corporal.

Muchas de estas proposiciones provenían de Averroes (tesis 1 y 2), o de los filósofos árabes en general (tesis 4). De hecho, eran el sistema *emanatista* del peripatetismo, la teoría de las inteligencias y hasta la astrología (incluido el fatalismo astral) los que se encontraban virtualmente rechazados. Entre los maestros sospechosos se puede pensar que Sigerio de Brabante jugaba un cierto papel, ya que la tesis según la cual no ha habido un primer hombre era sinónimo de la afirmación acerca de la eternidad de las especies naturales (aristotélica y averroísta), defendida por él entre las cuestiones de lógica de 1269.

Dos años más tarde los teólogos les apretaban aún más las tuercas a los filósofos; así, el 1º de abril de 1272, el Estatuto promulgado para la Facultad de Artes de la Universidad de París —bajo presión de los teólogos— prohibía a los maestros y a los bachilleres en Artes disputar sobre cuestiones de naturaleza enteramente teológica. Dado el caso de que una cuestión filosófica desbordara hacia el territorio de la teología, la posición del 'artista' resultaba difícil. Si se daba oposición entre filosofía y teología, el artista no tenía derecho a tomar partido por la primera; y si quería hablar, sólo podía hacerlo para refutarla. Tenía también el derecho a callar, en caso de que, con mayor prudencia, renunciara a analizar la cuestión. Ahora bien, al no respetar el Estatuto, la filosofía, y en particular la concepción peripatética, iba a ser cuestionada de manera aún más radical.

El 7 de marzo de 1277 el obispo de París, Étienne Tempier, prohibía la enseñanza de 219 posiciones; en el prólogo de su *Syllabus,* fechado en 1276, el obispo, que obraba a petición del Papa Juan XXI (Pedro de España), designaba directamente a los culpables: en particular a los 'artistas' de París, quienes, habiendo sobrepasado el límite de su especialidad, y difundido además

sus errores execrables, o, para decirlo mejor, sus torpezas orgullosas, vanas y egoístas, daban a entender que no asumían lo que ellos decían, a la vez que disimulaban sus respuestas. Esta filosofía habría de llevar el nombre de *Averroísmo*. Por el momento, Tempier se contentaba con caracterizar al grupo por una doctrina peculiar: la doble verdad (ver Libera 1999, 415). En efecto, ellos decían que ciertas cosas son verdaderas según la filosofía, pero no lo son según la fe católica, como si hubiese dos verdades contrarias, o como si la verdad de las Sagradas Escrituras pudiera ser contradicha por la verdad de los textos de aquellos antiguos paganos a quienes Dios había condenado. Así, al estigmatizar la admisión de dos verdades contrarias, el obispo atacaba, bajo una formulación de carácter lógico, a los averroístas estigmatizados por Tomás de Aquino en su *De unitate intellectus.* Por otra parte, en el siglo XIV el pensador catalán Ramón Llull les atribuirá la siguiente fórmula, sacada sin duda de la reconstrucción tomista: *credo fidem esse veram, sed intelligo quod non est vera* (creo que la fe es verdadera, pero entiendo que no lo es). Importa, sin embargo, preguntarse si en efecto había en París, en los años 70 del siglo XIII, averroístas partidarios de la doble verdad. Nadie había profesado esa doble verdad, ni Sigerio, quien no había abordado el problema, ni Boecio, que lo había abordado pero de manera diferente.

La tesis de Boecio de Dacia era que allí mismo donde parecían presentarse enunciados o formulaciones contradictorias, en realidad la filosofía y la fe (la doctrina) no se oponían, porque sus enunciados no presentaban sino una *apariencia* de contradicción. Esta postura se apoyaba sobre un principio fundamental de la lógica de Aristóteles en sus *Refutaciones sofísticas*, capítulo 23: la imposibilidad de encontrar una contradicción al oponer una proposición tomada en sentido absoluto (*simpliciter*) y la misma proposición tomada en sentido relativo (*secundum quid*). Por ejemplo, entre la afirmación cristiana *el mundo es nuevo*, y la del filósofo: según el orden de las causas y de los principios naturales, *el mundo no es nuevo*, Boecio de Dacia sostenía con firmeza que no había contradicción, como no la había, para Aristóteles, en-

tre: *Sócrates es blanco en cierto sentido* y, *en otro sentido, Sócrates no es blanco*. Ver en ello una contradicción significaría caer en el paralogismo que la Edad Media llamaba *fallacia secundum quid et simpliciter*. Por ello, si Tempier había pensado en Boecio al redactar su prólogo, hay que reconocer que aquél y su comisión habían transformado a sabiendas el pensamiento de sus adversarios para presentar el error que les incriminaba. Sabemos de quien dice "Sócrates es blanco" y de quien niega que Sócrates sea blanco, que uno y otro dicen la verdad en cierto sentido, y no vemos dos verdades contrarias, donde Boecio sólo veía dos verdades diferentes.

En lo concerniente al ámbito anglosajón, las condenas de 1277, redactadas por Enrique de Gante y una comisión de teólogos, no atacaron únicamente al aristotelismo árabe en todos sus aspectos noéticos: monopsiquismo, ética y moral, elogio de la felicidad intelectual y de la vida filosófica, cosmología, física, metafísica, etc. Se dirigían de manera indistinta en contra de los averroístas, de los maestros de Artes (seguidores del *bíos théoretikos*), de los árabes, de Aristóteles y, sin nombrarlo directamente, incluían al mismo Tomás de Aquino. Poco tiempo después, en 1279, la medida en contra de Tomás fue confirmada y profundizada, cuando en Oxford Robert Kilwardy prohibió explícitamente una de las tesis centrales de la ontología tomista, a saber, la doctrina de la unidad de las formas sustanciales. Poco tiempo después J. Peckham confirmaría esta prohibición. El *Correctorio del hermano Tomás* de Guillermo de La Mare, publicado en esos confusos años, habría de contribuir de manera importante al antitomismo que dominó en aquel tiempo. Seguirían varios años de polémicas entre franciscanos y dominicos.

La publicación de dicho *Correctorio* y, en 1282, la decisión del Capítulo General de los Hermanos Menores (franciscanos) para no autorizar la circulación de la *Summa Theologica* en la Orden franciscana, suscitaron una vasta serie de réplicas. Se trataba, como dice A. de Libera, de *Correctorios del Corrector* o de *Correctorios del Corruptor*. El primero, *Sciendum*, ha sido atribuido a Roberto de Oxford y a Guillermo de Macclesfield. El segundo,

Circa, es obra de Juan Quidort (Juan de París, 1306). El tercero, *Quare*, se atribuye al dominico de Oxford Ricardo Knapwell (o Clapwell), a quien el franciscano Juan Peckham, en 1286, atacó por su defensa del tomismo. El cuarto, *Quaestiones*, es anónimo (Libera 1999, 417).

Por otra parte, en París, los redactores del Estatuto proponían finalmente una tercera posibilidad: el 'artista' incapaz de refutar los argumentos filosóficos, o reticente a declararlos absolutamente falsos y totalmente erróneos, podía recurrir a la escapatoria de pasarlos en silencio (*totaliter tamquam erronea pretermittat*). Esta solución *prudente* (en sentido netamente negativo) era una concesión manifiesta a la demanda de los teólogos, quienes, desde hacía varios años, sostenían que la lectura de Aristóteles, tal como se practicaba en la Facultad de Artes, daba ocasión a dudar de la fe. Puede citarse para ello el caso de un sermón de San Buenaventura, de 1267, en el cual insistía en la imagen de la fosa del error, es decir, que quien exponía las razones a favor de una doctrina anti-cristiana y luego la abandonaba sin refutarla, era comparable al hombre evocado en un versículo del Éxodo (21, 33) que se olvidaba de tapar el orificio de su cisterna (Bianchi 1999, 187). Esta metáfora la volvemos a encontrar en otro sermón, casi contemporáneo, atribuido a Tomás de Aquino, en donde dice que suscitar dudas sin resolverlas se considera tan grave como admitir el error. Según el autor de este sermón, pretender expresar las opiniones de los filósofos sin comprometerse personalmente con ellas, proclamando a la vez su adhesión a la verdad de la doctrina cristiana, sería "una conducta equívoca, digna de un falso maestro" (Bianchi 1999, 187).

A pesar de estas advertencias, ni Boecio de Dacia, ni Sigerio de Brabante, ni los otros representantes del aristotelismo radical, consideraron nunca la posibilidad de saltarse los pasajes de Aristóteles y de sus comentaristas que contenían ideas peligrosas o inaceptables para un cristiano, ya que "no estaban dispuestos a abandonar el desafío" (Bianchi 1999, 188). De esta manera, por su muy clara conciencia *profesional*, un maestro de Artes no podía renunciar al propósito de ofrecerles a sus estudiantes una

introducción a los *clásicos* del pensamiento filosófico tan completa y objetiva como fuera posible. Como lo expresaba Sigerio de Brabante en sus cursos sobre *Metafísica*:

> […] no es bueno ponerle un velo (*velare*) a la filosofía, y por lo tanto no hay que velar la intención del Filósofo, aunque sea contraria a la verdad; si lo es, la doctrina del Filósofo no la deben ocultar (*non est celanda*) quienes llevan a cabo el comentario de sus libros; no se debe *disfrazar* la intención del Filósofo, ni siquiera en beneficio de los datos de la fe, como lo han hecho algunos al decir que el Filósofo no había querido decir que el mundo es absolutamente (*simpliciter*) eterno (Bianchi 1999, 168).

Según Bianchi, se debe precisar que los términos *velare* y *celare* no significan omitir, obviando el texto del Estagirita, porque para designar esta actitud Sigerio habría utilizado el término *praetermittere.* Por otra parte, *celare* quiere decir transformar el proyecto riguroso y estrictamente filosófico de Aristóteles, orientándolo hacia la verdad de la fe; *velare* es, a su vez, una manipulación del texto y del espíritu de Aristóteles que permite conformarlo, o al menos hacerlo compatible con la verdad de la teología; en cierto sentido, disfrazarlo (Bianchi 1999, 188).[1] A pesar de que la polémica contra quienes pretendían acomodar la filosofía a las exigencias extrínsecas apuntaba a un cierto *concordismo* tomista, resulta indiscutible que ella no es más que una de las manifestaciones del rechazo de Sigerio de Brabante a desnaturalizar el pensamiento de Aristóteles, ya que todo maestro de la Facultad de Artes tenía el deber y el derecho profesional de presentar este pensamiento en su integridad. A la vez que criticaba a Tomás de Aquino, Sigerio reaccionaba en contra de aquellos colegas que se habían empeñado en seguir escrupulosamente las indicaciones de Tomás de Aquino y de otros teólogos. Según todos los indicios, apuntaba también contra los redactores del Estatuto. En efecto, si estos habían sugerido prudentemente la conveniencia

[1] Bianchi cita a Putallaz-Imbach (1997, 139).

de dejar a un lado los textos o los argumentos que contradecían la fe (*contra fidem*), Sigerio declaraba que, aunque la doctrina de Aristóteles fuera contraria a la verdad, debería exponerse íntegramente. Ahora bien, no es seguro que Tomás de Aquino pudiera verse afectado por esta crítica, porque, si en la *Summa Theologica* él había propuesto una lectura de los textos de Aristóteles muy indulgente y a fin de cuentas falsa en lo concerniente a los problemas de la creación y de la eternidad del mundo discutidos por Sigerio de Brabante, sin embargo en sus trabajos hermenéuticos se mostró más respetuoso de las intenciones del texto. Nos parece, entonces, que la precisión doctrinal apunta más bien a los filósofos comentaristas que a los teólogos *concordistas.*

Como lo señala Bianchi (1999, 189), la toma de posición de otros representantes del aristotelismo radical permite entrever que hubo un verdadero movimiento de oposición en contra de esa última regla del decreto universitario; de esta manera, Boecio de Dacia insiste en el hecho de que es conveniente que los cristianos estudien atentamente los argumentos utilizados por los *herejes*, haciendo como si no vieran o no tomaran en cuenta las dificultades que se encuentran en los textos o en las autoridades (ver Bianchi 1999, 189). Jacques de Douais declara que, a pesar de que haya ciertos errores en la filosofía, es bueno y positivo que tales errores sean enseñados y escuchados (*legantur et audiantur*); más aún, que, a pesar de las disposiciones del Estatuto de 1272, es conveniente que la práctica filosófica sea enseñada y se expongan sus errores (*exponantur*); más aún, que se den a conocer todos los pasajes de Aristóteles que pudieran chocar a un buen cristiano.

El medievalista A. de Libera nos señala que en la Universidad de París las condenas a las posiciones fideístas prohibían desarrollar el papel profesional de los 'artistas', al impedirles saber más de lo que conviene, así como explorar las doctrinas que para su teología natural eran potencialmente incompatibles con las enseñanzas de la fe cristiana y los principios de la teología revelada. Los maestros de Artes apenas si tenían otra opción que el agnosticismo o el fideísmo. Desde este punto de vista, el Estatuto promulgado por la Facultad de Artes de la Universidad de París el 1º

de abril de 1272 dice mucho más que cualquier especulación de los historiadores acerca de cómo imponer la "doble verdad" en la conciencia. Ésta se halla realizada en los imperativos confesionales, de manera que los maestros y los bachilleres no tenían derecho a disputar cuestiones puramente teológicas, pero como hay cuestiones comunes a la filosofía y a la fe, había que preguntarse qué hacer en ese caso. La respuesta era tajante: si hay oposición entre ambas, el filósofo no tiene derecho a tomar partido a favor de la filosofía, sólo puede o *tiene que* refutar la posición filosófica, si decide hablar de ella, o, con mayor prudencia, callarse.

Cabe decir que este Estatuto sólo concernía a los 'artistas'. Sin embargo, ello no es suficiente, ya que, precisamente al iniciar el siglo XIV, la unión de racionalismo y fideísmo llegó a convertirse en moneda corriente entre los teólogos.

De esta forma la estricta delimitación del recurso a la lógica y a la filosofía, impuesta a los maestros en teología, viene casi a corresponder con la prohibición histórica impuesta a los 'artistas':

> Los lectores de las *Sentencias* no traten de cuestiones o materias lógicas o filosóficas, sino en la medida en que lo requiera el texto de las *Sentencias*, o lo exijan las soluciones a los argumentos, pero atiendan y traten cuestiones teológicas especulativas o morales que pertenezcan a las distinciones (Denifle II n. 1189, Libera 1999, 698).[2]

---

[2] *Legentes Sententias non tractent quaestiones aut materias logicas vel philosophicas, nisi quatenus textus Sententiarum requiret, aut solutiones argumentorum exigent, sed moveant et tractent quaestiones theologicas speculativas vel morales ad distinctiones pertinentes*. Ver igualmente: Libera, 371. A. de Libera cita a Denifle I, 441, 499-500; en este texto se encuentra también la siguiente disposición escolar: *Statuimus et ordinamus quod nullus magister vel bachellarius nostrae facultatis aliquam quaestionem pure theologicam, utpote de Trinitate et Incarnatione sicque de consimilibus omnibus, determinare seu etiam disputare presumat, tanquam sibi determinatos limites transgrediens, cum sicut dicit philosophus non geometram cum geometra sit penitius inconveniens disputare… Statuimus insuper et ordinamus quod si quaestionem aliquam, quae fidem videatur attingere simulque philosophiam, alicubi disputaverit Parisius, si illam contra fidem determinaverit, ex tunc ab eadem nostra societate tanquam hereticus perpetuo sit privatus, nisi suum errorem suamque heresim infra tres dies post monitionem nostram in plena congregatione vel alibi, ubi nobis videbitur expedire, revocare curaverit humiliter et devote. Superaddentes iterum quod si magister vel bachellarius aliquis nostrae fa-*

Por lo demás, el racionalismo se ejercía mediante la crítica a las estructuras argumentativas, y el fideísmo se hacía presente una vez que se tocaban los contenidos últimos; de esta manera vino a nacer el nominalismo. En este punto nada lo distinguía del averroísmo de Boecio de Dacia —quien, como lo hemos visto, a la vez que creía, refutaba a los herejes—, a no ser por el perfeccionismo de las técnicas argumentativas, por una cierta indiferencia con respecto a las tesis filosóficas, y por el hecho de que en adelante el balón había pasado a manos de los teólogos. De una nueva raza de teólogos (*theologus logicus*) a la que Lutero habría de calificar en el siglo XVI de manera muy negativa. La formación recibida en la Facultad de Artes permitía a los teólogos lógicos destruir o refutar los sistemas teológicos del pasado al atacar sus falencias formales, mientras que para lo demás bastaba con la fe.

El ockhamismo iba a completar en la Facultad de Teología de la Universidad de Oxford, y a impulsar en París, aquello que Boecio de Dacia había iniciado unos años antes en la Facultad de Artes. En esos mismos años (1310) los averroístas (*moderni*), denunciados por Ramón Llull, se hallaban muy adelantados con respecto a sus predecesores de la década de 1260, y apenas si tenían algo en común con la figura del nuevo teólogo, poseedor de una sólida formación en lógica formal. En realidad, tal como los describe Llull, eran todo menos fideístas, porque, lejos de conciliar la razón y la fe mediante una autocrítica de las formas teológicas para ampliar el campo abierto a la fe, pretendían, por el contrario, y siempre según Llull, abstenerse de creer aquello que la razón no podía comprender. Eran, pues, agnósticos. De esa manera la misma aspiración racionalista conducía a dos actitudes opuestas, el fideísmo y el agnosticismo, a las cuales el *Arte* estaba destinado a superar. Una cosa es que los averroístas mencionados en la autobiografía de Llull hayan o no existido, hayan

---

cultatis passus aliquos difficiles vel aliquas questiones legat vel disputet, quae fidem videantur dissolvere, aliquatenus videatur ut rationes seu textum, si quae contra fidem, dissolvat vel etiam falsas simpliciter et erroneas totaliter esse concedat; aut aliter, huiusmodi difficultates vel in textu vel in auctoritaribus disputare vel legere non presumat, sed haec totaliter tanquam erronea pretermittat (Denifle, 499).

profesado el *credo fidem esse veram, et intelligo quod non est vera* (creo que la fe es verdadera, y entiendo que no lo es), y otra es ver cómo la transferencia a una institución a la vez racionalista y cristiana de relaciones potencialmente conflictivas entre la filosofía y la religión haya producido un *averroísmo institucional*, del cual el mismo Averroes hubiese sido el primero en extrañarse, y el cual se desarrolló sobre todo fuera del círculo de sus supuestos discípulos (ver Libera 1991, 132).

Revisión de la crítica tomasina contra el averroísmo

La crítica de Tomás de Aquino contra el monofisismo averroísta vino a ser uno los acontecimientos más interesantes en la historia de la filosofía. Esa crítica nos permite comprender de manera comparativa no sólo su posición filosófica, sino igualmente la atmósfera escolar de aquella época. Cuando se considera el tono firme del Aquinate en su obra radical *De unitate intellectus contra averroístas,* y la serie de condenaciones que la siguieron, tenemos la impresión de que Averroes o el averroísmo fueron los vencidos de esa historia. Así, por ejemplo, las tesis tomasinas acerca del intelecto como potencia del alma humana y la permanencia sustancial del alma después de la muerte parecen haberse impuesto como la visión cristiana definitiva. Pero, contrario a esta impresión, la historia nos cuenta que el averroísmo sobrevivió con firmeza en los dominios del pensamiento occidental hasta el siglo XVI, mientras que la teoría de Tomás fue criticada con violencia y hasta denunciada después de la muerte de su autor. En esta famosa controversia del siglo XIII, los testimonios opuestos nos hacen dudar sobre quién fue en realidad el vencedor de esta contienda.

Sobre todo gracias a las recientes investigaciones acerca del pensamiento de Averroes y de Sigerio de Brabante, quienes se habían visto eclipsados por los prejuicios de sus contemporáneos y de la posteridad, la victoria de Tomás se ha vuelto cada vez más dudosa. Se puede decir, pero con reservas, que Tomás de Aquino fue el triunfador histórico, ya que su teoría jugó un papel impor-

tante en la serie de condenas, pero gracias a los datos recuperados recientemente, se vuelve cada vez más difícil afirmar que haya sido una victoria filosófica definitiva. Además, estos nuevos estudios exigen una visión más crítica acerca de las tesis tomasinas y su coherencia filosófica.

La controversia entre Éduard-Henri Weber y Bernardo Carlos Bazán señala muy bien algunos de los aspectos más críticos de las teorías tomasinas. Al examinar las tesis y los principios de la teoría de Tomás, ambos investigadores tratan de desarmar su coherencia, pero, en cuanto a su divergencia central respecto a la interpretación de la relación entre el alma intelectiva y el intelecto, podríamos decir que no hay todavía una respuesta definitiva hasta nuestros días (ver Imbach, 134). A continuación desarrollaremos algunas de las posiciones intelectuales que confrontan al Aquinate con Averroes.

Scriptum super sententiis

En su comentario (1252-1256), al referirse a Aristóteles, Tomás explica que el alma mueve al cuerpo del viviente como a su materia y le otorga su existencia propia.[3] El alma se une con el cuerpo en la operación idéntica de un ser,[4] es decir, en la operación intelectual el alma intelectiva no se separa del hombre que tiene un cuerpo. Por ello el alma puede ser llamada forma sustancial que le otorga existencia al cuerpo,[5] de modo que el hombre realiza la operación intelectual y recibe su existencia gracias a su alma como forma sustancial.

---

[3] *In I Sent.* d. 3, q. 2, a 3, ad 1: […] *anima enim est natura ipsius corporis, quod per ipsam movetur, et dat sibi esse naturale*; cf. Aristóteles, *Del alma*, II, 412a 19-21; 413b, 1; 414a 12-14; 415b 8.

[4] *In I Sent.*, d. 3, q. 2, a. 3, co.: […] *dicedum quod anima nostra comparatur ad duo: scilicet ad corpus cui dat esse substantiale, per quod etiam ipsa est; non enim est aliud animae quam hoc quod corpori dat* […]; *In II Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, ad. 2: […] *spiritus coniunctus, scilicet anima, unitur corpori ad unum esse coniuncti.*

[5] *In I Sent*., d. 8, q. 5, a. 3, co.: *Anima autem comparatur ad corpus ut eius forma a qua totum corpus et quaelibet pars eius habet esse sicut a forma substantiali.*

Por otra parte, el alma es algo más que una forma sustancial del hombre como ser material, ya que es un principio que le permite realizar operaciones inmateriales tales como pensar, independientes de su cuerpo, y subsistir separada de la materia una vez que su cuerpo ha sufrido la corrupción.[6] Se dice por ello que se trata de una forma inmaterial y separada. Sin embargo, es posible decir que el intelecto o el alma intelectiva es material, ya que ella da existencia al cuerpo.[7] Así pues, la operación inmaterial del alma y su subsistencia inmaterial no le impiden ser la forma del cuerpo al que ella otorga existencia. Con esta comprensión del alma Tomás inicia su investigación para saber si el alma intelectiva o el intelecto es único para todos los hombres: *Utrum anima intellectiva vel intellectus sit unus in omnibus hominibus* (Si el alma intelectiva o el intelecto es uno en todos los seres humanos) (In. II Sent., d. 17, q. 2, a. 1). En el cuerpo de esta cuestión se expone el argumento crítico que va a ser retomado en formas muy variadas en sus otras obras: la crítica contra la teoría averroísta de un doble sujeto. Según el Aquinate, para una especie intelectual Averroes había presentado dos sujetos. El primero corresponde a los fantasmas que se hallan en nosotros (*phantasmata quae sunt in nobis*), y viene a ser el individuo envuelto por la materia, y el segundo es el intelecto posible único que se halla liberado de su condición material (Cf. Averroes, 379-393).[8] El problema que

---

6 *In I Sent*., d. 35, q. 1, a. 1, co.: […] *forma principium cognitionis est; unde oportet quod omnis forma per se existens separata a materia sit intellectualis naturae.*

7 *In II Sent*., d. 17, q. 2, a. 1, ad. 1: […] *quod intellectus non negatur esse forma materialis quin det esse materiae sicut forma substantialis quantum ad esse primum* […] *Sed dicitur immaterialis respectu actus secundi, qui est operatio: quia intelligere non expletur mediante organo corporali, et hoc contingit quia ab essentia animae non exit operatio nisi mediante virtute ejus vel potentia.*

8 *In II* Sent., d. 17, q. 2, a. 1, co.: *Sicut enim species visibilis habet duplex subjectum; unum in quo habet esse spirituale, scilicet visum; et aliud in quo habet esse materiale, scilicet corpus coloratum; ita etiam species intelligibilis habet duplex subjectum; unum in quo habet esse materiale, scilicet ipsa phantasmata quae sunt in imagine, et secudum hoc esse species non sunt aeternae: aliud est in quo habet esse immateriale, scilicet intellectum possibilem; et secundum hoc subjectum non habent quod sint generabiles et corruptibiles.*

presenta esta posición es que implicaría que cuando un hombre conoce todos conocerían igualmente, ya que el intelecto posible que los hace pensar es común a todos. Tomás dice que Averroes ha pretendido que, gracias a los fantasmas individuales que se unen con el intelecto posible único, cada hombre tiene su propio pensamiento individual y, por lo tanto, la dificultad desaparece. Sin embargo, Tomás estima que la solución es en realidad frívola (*sed haec ratio ostenditur esse frivola*). En primer lugar, la especie intelectual que es la forma del intelecto posible no es idéntica con la forma del fantasma (*non est eadem numero species quae est in imaginatione et in intellectu possibili*). Según Tomás, se trata sólo de una similitud, dado que la relación entre dos sujetos es sólo de similitud, y así la unión o la conjunción del fantasma con el intelecto posible separado no puede otorgarle la primera perfección o la existencia sustancial propia de un ser humano como ser intelectual (*imposibile est quod mediante tali conjunctione acquiratur homini sua prima perfectio et esse substantiale*). Tomás acusa a esta teoría de llegar a la extravagante conclusión de que no es este hombre, como Sócrates, quien piensa, sino el intelecto separado que comprende el fantasma imaginado por ese hombre (*hic homo, scilicet Socrates, non intelligat, sed quod intellectus separatus intelligat ea quae ipse imaginatur*).[9] De esta manera Tomás concluye que la teoría averroísta se muestra incapaz de explicar la naturaleza específica del ser humano.

A partir de los argumentos críticos expuestos en el *Comentario a las Sentencias,* se puede comprender la posición fundamental del Doctor angélico, que podemos resumir en una frase: el alma intelectiva o el intelecto es la forma sustancial del cuerpo y la forma subsistente. Con ello se confirma que el alma humana es al mismo tiempo subsistente e igualmente parte del ser humano gracias a la unión natural de forma y materia.

---

9 Cf . *ST*, Ia, q, 76, a. 1. co., 449a 17-20: […] *species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat*.

Summa contra gentes

En esta *Summa* (1259-1265) Tomás señala que la posición averroísta concerniente al doble sujeto es a la vez inconsistente e imposible, ya que quien piensa es el mismo que posee intelecto (*habens intellectum est intelligens*). En su opinión, si uno sigue la doctrina de Averroes debería admitir que no es el hombre el que piensa, sino que él es comprendido por el intelecto separado (*non habebit homo quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur ab intellectu separato*). Y en contra de la pretensión de Averroes de que el ser humano posee la intelectualidad que lo distingue de todos los animales gracias a la conjunción de su propio fantasma con el intelecto separado, el Aquinate pretende que el resultado de la operación no es lo que determina la especie de una cosa; por lo tanto, si la teoría de Averroes fuera correcta, y así la especie humana se determinase de esa manera, habría que admitir que el resultado de la operación específicamente humana es el fantasma, el cual es sólo un producto sensitivo. El rechazo de esta opinión se debe a que en tal caso no sería posible distinguir al ser humano de los animales. Así pues, Tomás pretende que se debe decir que el hombre posee el intelecto o que el intelecto se halla en el hombre, si se admite que es la operación la que distingue al hombre del animal. La operación es un acto segundo, mientras que la forma que determina la especie es un acto primero. Ahora bien, la unión del intelecto posible con el hombre, según la doctrina de Averroes, resulta de la operación del hombre mismo, ya que ella se efectúa mediante la imaginación, que, según el filósofo, es un movimiento producido por los sentidos en acto.[10]

---

[10] *SCG*, II, c. 59, n. 16: *Quod consequitur ad operationem alicuius rei, non largitur alicui speciem: quia operatio est actus secundus; forma autem per quam aliquid habet especiem, est actus primus. Unio autem intellectus possibilis ad hominem, secundum positionem praedictam, consequitur hominis operationem: fit enim mediante phantasia, quae, secundum philosophum, est motus factus a sensu secundum actum. Ex tali igitur unione non consequitur homo speciem. Non igitur differt homo specie a brutis animalibus per hoc quod est intellectum habens.*

Como puede verse, el argumento del capítulo 59 de la *Summa contra Gentes* hace eco a la posición del libro II *De Sententia*. Partiendo del hecho de que el hombre singular es el que entiende, Tomás busca mostrar que el alma intelectiva o el intelecto es a la vez la forma subsistente y la forma substancial. Este argumento desempeña un papel fundamental en la crítica contra el Comentador (Averroes) en la *Summa contra Gentes*, aunque los argumentos críticos de esta *Summa* tienen su propia originalidad, que les permite ser algo más que simples variaciones monótonas. Así, en el capítulo 60, Tomás desarrolla un nuevo argumento moral en contra de Averroes; señala que el intelecto posible determina la naturaleza específicamente humana como la parte más digna y formal del hombre.[11] Citando a Aristóteles, afirma que la voluntad pertenece también a la operación intelectual humana.[12] De esta manera el hombre viene a ser la materia de su propia acción que sigue su voluntad.[13] Desde este punto de vista, si se admite que el intelecto posible se halla separado y que aquello en lo cual consiste la operación intelectual no es el hombre, sino el intelecto posible separado de él, hay que admitir también que la operación voluntaria corresponde al intelecto separado y no al ser humano. Tomás de Aquino rechaza esta opinión, ya que, en ese caso, no habría ninguna diferencia entre los seres humanos y los animales. Así pues, él pretende que el resultado de esta posición sería la

---

11 *SCF*, cap. 60, n. 4: *Ergo intellectus possibilis est aliqua pars hominis. Et est dignissimum et formalissimum in ipso. Igitur ab eo speciem sortit* […].

12 Aristóteles, *Del alma*, III, 9, 432 b 5-6: *Porque en la parte propia del razonamiento nace el deseo, y en la parte irracional el deseo es ardor* […].

13 *SCG,* II, cap. 60, n. 5: *Voluntas autem hominis non est extrinseca ab homine, quasi in quadam substantia separata fundata, sed est in ipso homine*; cf. también *SCG*, II, cap. 47, nn. 4-5: […] *forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitat: ut patet de forma artis, quam artifex concipit et excogitat et per eam operatur. Substantiae igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suae operationis dominium. Habent igitur voluntatem* […] *in habentibus cognitionem vis apprehenива se habet ad appetitivam sicut motivum ad movil: nam apprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum, movet appetitum intellectualem vel animalem*.

total destrucción de las filosofías morales y de las formas de vida (*conversatio*) política.[14]

Ahora bien, en los capítulos 61 y 69, Tomás de Aquino se presenta como un comentarista de Aristóteles. Se confronta con Averroes en lo concerniente al señalamiento que éste hace al *De anima* III, 4 de Aristóteles, acerca de que el alma sólo puede ser separada como lo eterno de lo corruptible. Tomás de Aquino rechaza la pretensión de Averroes de que el intelecto posible sea una sustancia separada. Según él, esta posición no sólo es contraria a la intención de Aristóteles, sino también a la verdad.[15] En contra de Averroes, él intenta demostrar que el intelecto posible es la parte del alma humana que le permite al hombre pensar,[16] y al presentarlo como una parte del alma humana, determina al intelecto o al alma intelectiva, que es la forma sustancial humana, como una parte de *este hombre* que piensa. Luego de algunos señalamientos críticos contra otros pensadores paganos,[17] Tomás argumenta que la unión de la sustancia intelectual con el cuerpo como su forma no impide su inmaterialidad y su separabilidad, y recurriendo a los textos de Aristóteles, busca justificar su opi-

---

14 *SCG*, II, cap. 60, n. 5: *Hoc autem est impossibile, et destructivum totius moralis philosophiae et politicae conversationis*.

15 Cf. *SCG*, II, cap. 61, n. 3 et n. 6.

16 *SCG*, II, cap. 61, n. 6: *Adhuc autem manifestus per id quod postea subiungit, declarans naturam intellectus possibilis, dicens: dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima* (Aristóteles*, Del alma,* III, 4, 429 a 23; cf. 429 a 10). *In quo manifeste ostenditur intellectum esse aliquid animae humanae, quo anima humana intelligit*.

17 Los argumentos de los capítulos 62 a 68 de la *SCG* presentan la crítica contra los materialistas, o contra las teorías reduccionistas materiales que son el punto de oposición entre Platón y Averroes. En la posición de Tomás, que se manifiesta en los contra-argumentos de los dualistas, se busca defender la opinión según la cual el alma intelectiva o el intelecto no se halla separado del cuerpo, ni se reduce tampoco a las opiniones de los materialistas. Cf. *SCG,* II, cap. 68, n. 2: […] *si enim substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit, neque continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit Averroes, sed ut forma; neque tamen intellectus quo homo intelligit, est praeparatio in humana natura, ut dixit Alexander; neque complexio, ut Galenus; neque harmonia, ut Empedocles; neque corpus, vel sensus, vel imaginatio, ut antiqui dixerunt; relinquitur quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma*.

nión: a) que la unión del alma con el cuerpo no es la unión entre dos sustancias distintas; b) que el alma y el cuerpo se unen, no como dos especies en un género, sino como dos principios en una especie; c) que la sustancia intelectual o el alma humana, que es la forma del cuerpo, no es la forma material; d) que cuando se dice que la sustancia intelectual se halla separada del cuerpo al cual ella da su propia existencia cuando se une a él, se refiere a su operación que es independiente de los órganos corporales; y e) que por lo tanto todas las operaciones del alma humana no dependen necesariamente del cuerpo como de su instrumento.[18]

En lo que concierne a los capítulos 73 y 75, el Aquinate examina allí el monopsiquismo de Averroes, en contra de la posición averroísta según la cual no hay más que un intelecto posible para todos los hombres. Presenta su propia opinión de la siguiente manera: una cosa obtiene su ser y su unidad de un mismo principio, porque uno y ser se implican mutuamente. Ahora bien, cada cosa tiene el ser por su forma propia, luego la unidad de la cosa resulta de la unidad de la forma, siendo así imposible que haya una sola forma para diversos individuos. Ahora bien, la forma de este hombre es su alma intelectiva, por lo tanto es imposible que haya un solo intelecto para todos los hombres.[19] Así, partiendo de esta posición, desarrolla su argumento de que es imposible explicar la naturaleza o la operación específica del hombre con una tal teoría. Según el *divus Thomas*, si se admite la opinión de Averroes de que el intelecto posible es único para todo el mundo y que la diferencia entre los hombres se deriva de la operación del alma sensitiva, se vendría a decir que este hombre y aquel otro no son en realidad dos hombres diferentes, sino dos animales.[20]

---

18 Cf. *SCG*, II, cap. 69, nn. 2-6.

19 *SCG,* II, cap. 73, n. 5: *Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: unum enim et ens se consequuntur.*
Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas rei sequitur unitatem formae. Impossibile est igitur diversorum individuorum esse formam unam. Forma autem huius hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium esse unum intellectum.

20 *SCG,* II, cap. 73, n. 6: *Si igitur hic homo habet aliam animam sensitivam cum alio*

En contra de la teoría de que el intelecto posible único se halla en contacto con los fantasmas que son diversos en cada persona mediante la especie inteligible,[21] nos presenta una nueva crítica para mostrar una vez más que esta posición es incapaz de explicar los caracteres específicos del ser humano. Tomás piensa que una cosa puede tener su propia especie, no por aquello que es potencial, sino por aquello que es actual. De esta manera, no le resulta razonable la pretensión de que el hombre pueda obtener de su fantasma su naturaleza específica como ser intelectual, ya que el fantasma no es más que un ser inteligible en potencia.[22] Además, dado que los fantasmas se encuentran de manera diversa en los diversos seres individuales, resulta imposible decir que la naturaleza específica de un ser se derive de ellos.[23]

En contra de la teoría de que hay diversas acciones del intelecto único en una especie inteligible, Tomás argumenta que el intelecto opera sobre una especie inteligible con una sola operación; según él, la acción de un agente se multiplica por aquellos sobre los cuales opera.[24] Aunque se pueda admitir que haya diversos fantasmas para una especie inteligible, ello no implica que la acción del intelecto se diversifique según la multiplicación de los fantasmas. Según él, esta acción sólo se multiplica por las especies intelectuales diversas.[25] Así pues, pretender que haya un solo intelecto único para todo el mundo significa afirmar una sola operación intelectual para todos los hombres que piensen

---

homine, non autem alium intellectum possibilem, sed unum et eundem, sequetur quod sint duo animalia, sed non duo homines.

21 Cf. *SCG*, II, cap. 73, nn.7-8; cf. *SCG*, II, cap. 59.

22 *SCG*, II, cap. 73, n. 10: *Nihil sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est actu. Phantasma autem, secundum quod est numeratum, est tantum in potentia ad esse intelligibile.*

23 *SCG*, II, cap. 73, n. 10: […] *per phantasma, secundum quod numeratur, non sortitur hoc individum speciem animalis intellectivi, quod est ratio hominis.*

24 *SCG,* II, cap. 73, n. 18: […] *unius agentis una actio multiplicatur solum secundum diversa subiecta in quae transit illa actio.*

25 *SCG,* II, cap. 73, n. 19: *Ex diversitate igitur phantasmatum intellectus possibilis non multiplicatur nisi secundum diversarum specierum intelligentiam.*

en relación con una especie inteligible.[26] Para Tomás esto resulta inadmisible, porque viene a negar el hecho de que este hombre piensa, es decir, a negar la individualidad humana en la operación intelectual. El teólogo piensa que esto sigue siendo problemático, aunque tome una actitud concesiva con respecto a la posición averroísta de que el intelecto único piense o comprenda al hombre, ya que el intelecto posible único que opera sobre una sola especie intelectual, asumiría la naturaleza humana, que es igualmente una, como el objeto propio de su operación. Si ello fuera así, lo que el intelecto comprendería ya no sería al hombre individual concreto, sino al hombre indeterminado.[27] Así pues, si se acepta la opinión de Averroes, no es posible afirmar que el hombre individual realice la operación intelectual que es la acción propia de su naturaleza específica; y, lo que es peor aún, se obtiene la extraña conclusión de que el hombre es intelectual, pero que no lo es el hombre individual.

Tomás de Aquino estima que la función del fantasma es siempre problemática en la teoría de Averroes acerca de la eternidad del mundo. Si es verdad que los seres humanos existen eternamente, entonces sería eterno no sólo el intelecto posible, sino también el intelecto agente. Las especies intelectuales que se producen en la relación entre dos intelectos eternos serían también eternas, ya que el agente y el paciente serían ambos eternos.[28] Como lo señalamos anteriormente, Averroes resalta el papel del fantasma al desarrollar su teoría de un doble sujeto, mientras que, según el Aquinate, si se comparte el punto de vista averroísta so-

---

26 *SCG,* II, cap. 73, n. 19: *Sed horum unum intelligere simul convenit omnibus hominibus. Ergo adhuc sequetur quod idem intelligere numero sit huius hominis et illius.*

27 *SCG,* II, cap. 73, n. 20: […] *intellectus possibilis intelligit hominem, non secundum quod est hic homo, sed inquantum est homo simpliciter, secundum rationem speciei. Haec autem ratio una est, quantumcumque phantasmata hominis multiplicentur, vel in uno homine vel in diversis, secundum diversa individua hominis, quorum proprie sunt phantasmata.*

28 *SCG*, II, cap. 73, n. 27: *Sed si agens est aeternum et recipiens aeternum, oportet recepta esse aeterna. Ergo species intelligibiles ab aeterno fuerunt in intellectu possibili.*

bre el mundo, no se podría decir que la generación o la perfección de la especie intelectual sean dependientes de los fantasmas. Esto se debe a que lo que es eterno no puede ser dependiente de lo temporal y corruptible como son los fantasmas.[29] Además, Tomás hace notar que el intelecto posible funciona no sólo como un receptor de las especies intelectuales, sino también como un reservorio. Según él debe decirse que, de acuerdo con la teoría de Averroes, las especies intelectuales deberían concebirse como situadas en el intelecto posible antes de la sensación, ya que si ellas no hubiesen estado allí eternamente presentes, nuestros antepasados, que vivieron en el mundo eterno, no hubieran podido pensar.[30] Si fuera verdad que el mundo es eterno, no sería necesario para el intelecto agente abstraer la especie inteligible del fantasma, y entonces tampoco sería necesario establecer un intelecto agente, como lo hace Aristóteles.[31]

Para Tomás de Aquino esta visión no sólo es contraria al pensamiento de Aristóteles, sino también un craso error (*Quod est manifeste falsum et contra sententiam Aristotelis*). En el capítulo 75 el Aquinate resume así los argumentos críticos contra Averroes: a) las almas humanas, y por lo tanto el intelecto posible que es su potencia, se individualizan o se multiplican según los cuerpos humanos, pero no por una individuación o una multiplicación causada por los cuerpos humanos como lo hacen las formas materiales;[32] b) no se piensa la especie inteligible que es

---

29 *SCG*, II, cap. 73, n. 29: […] *impossible enim est quod actio et perfectio aeterni dependeat ab aliquo temporali, phantasmata autem temporalia sunt, de novo quotidie in nobis facta ex sensu. Impossibile est igitur quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit actu et operatur, dependeant a phantasmatibus.*

30 *SCG*, II, cap. 73, n. 30: *Sed species intelligibiles ante meum sentire vel tuum fuerunt in intellectu possibili: non enim qui fuerunt ante nos intellexissent, nisi intellectus possibilis fuisset reductus in actum per species intelligibiles. Nec potest dici quod species illae prius receptae in intellectu possibili, esse cessaverunt: quia intellectus possibilis non solum recipit; sed conservat quod recipit.*

31 *SCG*, II, cap. 73, n. 33: *Numquam igitur intellectus possibilis recipit aliquas species a phantasmatibus. Frustra igitur ponitur intellectus agens ab Aristotele, ut faciat phantasmata esse intelligibilia actu.*

32 Cf. *SCG*, II, cap. 75, n. 6.

recibida en el intelecto posible, sino que ella es más bien aquello mediante lo cual se piensa; así pues, es posible que las especies inteligibles sean numéricamente diversas, ya que no subsisten por sí mismas fuera del alma, como lo universal o la idea platónica;[33] c) a propósito de b, decir que los cognoscentes individuales tienen la comprensión numéricamente idéntica sería correcto en tanto que la cosa conocida sea idéntica; pero, en cuanto a la especie inteligible mediante la cual se piensa, no sería correcto en tanto que ella se encuentra multiplicada según la multiplicidad de los cognoscentes.[34]

La crítica tomasina en la *Summa contra Gentes* se distingue de la que hace en el *Scriptum super Sententiis*. En este último su crítica se desenvuelve en torno al problema de si el fantasma es de especie inteligible. Se puede ver cómo Tomás examina con cuidado su propia posición al criticar a Averroes, y la presenta posteriormente después de su crítica. En efecto, la SCG, antes de presentar su crítica, expone su posición y luego examina en detalle los posibles problemas que pueden seguirse de la filosofía averroísta. Puede verse cómo Tomás se enfrenta a Averroes lleno de confianza en sí mismo y en su posición filosófica; confianza que se encuentra en las dos instancias de su crítica. En la primera, Tomás se presenta como comentarista de Aristóteles, y acusa a Averroes de destruir el pensamiento del Filósofo, con lo cual lo desautoriza en su carácter de gran *Comentador*. En la segunda, el fraile dominicano se presenta como el defensor de la verdadera filosofía y, al añadir el argumento concerniente a la voluntad, no sólo le critica al averroísmo su carácter teórico, sino también su carácter práctico. De esta manera señala a su adversario como destructor, tanto de la acción humana, como de la verdad. Averroes aparece así como un falso filósofo.

Esta actitud comienza a configurarse en la SCG, y anuncia la que presentará el *De unitate intellectus contra averroístas*. Al inicio de este texto, que ofrece por lo demás la controversia parisina

---

[33] Cf. *SCG*, II, cap. 75, nn. 7-13.

[34] Cf. *SCG*, II, cap. 75, nn. 14-15.

acerca del averroísmo en 1270, poco antes de la condena episcopal el 10 de diciembre, Tomás menciona el error proveniente de las tesis de Averroes acerca del intelecto posible. Considera que las tesis de Averroes acerca de la existencia separada del intelecto posible y de su unicidad son por completo incompatibles, no sólo con los principios de la filosofía, sino también con los dogmas de la fe (*intendimus autem ostendere positionem praedictam non minus contra philosophiae principia esse, quam contra fidei documenta*). Cree, sin embargo, que no es necesario subrayar el que la teoría averroísta no concuerde con la fe cristiana. Busca entonces demostrar, en primer lugar, los desacuerdos de la teoría averroísta con la doctrina de Aristóteles, quien considera el alma humana como el acto primero de un cuerpo natural organizado.[35] Tomás piensa que quien obra sobre algo a título primero es precisamente la forma del operador.[36] Partiendo de su comprensión de la noción de Aristóteles y de los principios filosóficos, afirma que el alma es la forma de un cuerpo. En efecto, recurriendo al Filósofo,[37] concluye que aquello por lo cual pensamos es la forma de un cuerpo natural, ya que el alma es no solamente la forma de las facultades vegetativa, sensitiva y motriz, sino también de la intelectiva.[38] Así, al presentar su interpretación acerca de la manera como proceden los argumentos aristotélicos, él pretende

---

35 Cf. Aristóteles. *Del alma,* II, 1, 412b 5-6.

36 *DUI*, cap. 1, 293.193-194 (ed. Keeler, par. 10): […] *quod illud quo primo aliquid operantur est forma operantis.*

37 Aristóteles, *Del alma,* II, 3, 414a 12-14: *Ahora bien, el alma es la que hace que nosotros vivamos, sintamos y reflexionemos en sentido primero. De tal manera que ella debe ser una especie de razón o de forma, y no una materia o sujeto.*

38 *DUI*, cap. 1, 293.207-216 (ed. Keeler, par. 11): […] *animam esse actum corporis phisici, hic concludit non solum de sensitivo, vegetativo, et motivo, sed etiam de intellectivo. Fuit ergo sententia Aristotelis quod id quod intelligimus sit forma corporis phisici. Sed ne aliquis dicat: id quo intelligimus non dicit hic intellectum possibilem, sed aliquid aliud, manifeste hoc excluditur per id quod Aristotelis in III De anima* […]. Cf. Aristóteles, *Del alma* III, 4, 429a23: *Por consiguiente, lo que se llama inteligencia del alma —y con ello quiero decir aquello que permite al alma reflexionar y formarse ideas— no es efectivamente realidad alguna antes de pensar.*

que el intelecto es la potencia del alma, la cual a su vez es el acto de un cuerpo.[39]

Una vez que ha establecido su interpretación general de Aristóteles en lo concerniente al alma y al intelecto, Tomás se confronta con Averroes, el así llamado *Comentador*. Su crítica se focaliza en la noción 'separable' en *De Anima* III, 4. Según Tomás, los averroístas emplean esta noción de Aristóteles como fundamento de su teoría, según la cual el intelecto no es un alma, ni tampoco parte de ella, sino una cierta sustancia separada. Considera que esta noción es empleada por Aristóteles para explicar el modo que diferencia a la operación intelectual, y no a su modo de existencia como separada del cuerpo, tal como lo sostienen los averroístas.[40] En otras palabras, pensar o ejercer la operación intelectual se distingue y es separable de otras operaciones en la medida que no comporta pasión por parte del cuerpo.[41] Desde este punto de vista, Tomás propone que la noción 'separable' debe ser comprendida de la siguiente manera: el intelecto no es una facultad localizada en el cuerpo, sino una facultad del alma, la cual es el acto de un cuerpo.[42] Así pues, él pretende que la forma del hombre se halla en la materia y es a la vez separada. Se halla en la materia según el ser que ella otorga al cuerpo, de modo que ella es término de la generación, pero ella es separada según la facultad que es lo propio del ser humano, a saber, el intelecto. No es por lo tanto imposible que una forma se halle en la materia y que al mismo tiempo su facultad sea separada, tal como se ha hecho presente a propósito del intelecto.

---

39 Cf. *DUI*, cap. 1, 293. 218-294.246 (ed. Keeler, par. 12-13).

40 *DUI*, cap. 1, 294.296-301 (ed. Keeler, par. 16): *Unde manifestum est quod non intendit hanc differentiam ostendere, quod sit substantia a corpore separata secundum esse* […] *sed intendit assignare differentiam quantum ad modum operandi* […].

41 *DUI*, cap. 1, 295.323-326 (ed. Keeler, par. 17): […] *intelligere est* […] *alterum tamen quantum ad hoc quod non sit passibile.*

42 *DUI*, cap. 1, 296. 485-487 (ed. Keeler, par. 27): *Sic ergo intellectus separatus est quia non est virtus in corpore; sed est virtus in anima, anima autem est actus corporis.*

Ahora bien, Tomás rechaza la pretensión de los averroístas de separar sustancialmente al intelecto, porque no concuerda con las palabras de Aristóteles; intenta luego verificar que su posición no se reduce nunca a un reduccionismo materialista o a un reduccionismo eliminatorio. Parece como si Tomás considerara que la posición averroísta a propósito del intelecto separado se desprendiera de esta inquietud. Enfrentado al problema Tomás elabora su interpretación, que evita esta especie de reduccionismo, sin apelar al intelecto eterno que es una sustancia incorruptible separada; de esa manera examina las variadas referencias de Aristóteles, quien parece suscribir la posición del *Comentador* y de sus discípulos. Al rechazar esa posición, Tomás dice:

> Así pues, consideradas con atención casi todas las palabras de Aristóteles acerca del intelecto humano, se ve que su opinión era que el alma humana es el acto del cuerpo, y que su parte o potencia es el intelecto posible.[43]

En el segundo capítulo el Aquinate examina la posición de Averroes acudiendo a comentadores tales como Temistio, Teofrasto, Alejandro de Afrodisia, Algazel y Avicena. Considera que Averroes no merece el nombre de peripatético, porque nadie ha sostenido que el intelecto no sea una de las facultades o la parte del alma que es forma del cuerpo. Si retomamos el hilo de la argumentación que ha venido desarrollando en los capítulos precedentes, se trata de reafirmar la presentación de Aristóteles según la cual el alma es, en primer lugar, aquello por lo cual vivimos y pensamos, es decir, una cierta forma del cuerpo. Para ello ofrece la prueba fáctica e indiscutible: el hombre singular piensa. Según esto, si se quiere decir que el intelecto en cuanto principio del pensar no es la forma del cuerpo, habría entonces que explicar

---

[43] Cf. *DUI*, cap. 1, 301.845-849 (ed. Keeler, par. 50): *Sic igitur, diligenter consideratis fere omnibus verbis Aristotelis quae de intellectu humano dixit, apparet eum huius fuisse sententiae quod anima humana sit actus corporis, et quod eius pars sive potentia sit intellectus possibilis.*

cómo su acción podría ser atribuida a ese hombre en particular. Averroes apela a la conjunción entre los dos sujetos, que son el intelecto posible y el fantasma humano, para explicar el conocimiento de una especie inteligible. Según esta tesis, se puede decir que este hombre en concreto piensa gracias a la conjunción del intelecto con el fantasma, pero Tomás considera que esto es absurdo. Desarrolla entonces cuatro contra-argumentos para desautorizar esta opinión. El primero señala que la unión del intelecto con el hombre no es genérica, y sólo tiene lugar mediante la operación de la sensación actual llevada a cabo por el hombre.[44] Así pues, si se admite dicha unión, habría que decir que el hombre es intelectual o que piensa gracias a su propia operación sensitiva, lo que resulta inaceptable dado que su acción sería exclusivamente sensitiva. El segundo contra-argumento dice que el fantasma, que es potencialmente inteligible, difiere de la especie inteligible abstraída de él.[45] Desde este punto de vista, el intelecto posible no se une con los fantasmas mediante la especie inteligible, sino que más bien se separa y se distingue de ellos. Resulta entonces imposible atribuirle la acción del intelecto posible a este hombre en concreto. El tercer contra-argumento indica que, aun si el intelecto posible pudiera pensar la especie inteligible abstraída de los fantasmas, no se podría decir que el hombre piensa.[46] Mientras que los fantasmas no sean más que el objeto del pensamiento, y que este objeto sea potencialmente inteligible, el hombre no piensa, sino que es pensado por el intelecto posible. De esta manera Tomás muestra cómo la posición de Averroes se muestra incapaz con respecto a la acción de un hombre singular concreto.

A continuación, el Aquinate presenta otra versión del averroísmo, según la cual la relación entre el intelecto posible y Sócrates es concebida como una relación entre el motor y lo movido. Según esto, los averroístas que sustentan esta opinión piensan que el intelecto se une con el cuerpo como un piloto con su nave y

---

44 Cf. *DUI*, cap. 3, 303.61-75 (ed. Keeler, par. 64).

45 Cf. *DUI*, cap. 3, 303.76-96 (ed. Keeler, par. 65).

46 *DUI*, cap. 3, 303.97-304.117 (ed. Keeler, par. 66).

de esta manera viene a ser una parte de Sócrates. Para Tomás, en cambio, aunque ellos puedan de esa manera atribuirle la operación intelectual al hombre concreto, la solución sigue siendo tan inadmisible como la del mismo Averroes. Plantea las siguientes cuestiones con respecto a la tesis:

> ¿ […] quién sea este hombre singular que es Sócrates? ¿Acaso Sócrates es sólo el intelecto que es motor? ¿O es acaso movido por aquello que es el cuerpo animado con un alma vegetativa y sensitiva? ¿O es el compuesto de ambos?[47]

Según Tomás de Aquino los averroístas elegirían la tercera hipótesis, según la cual Sócrates es un compuesto de ambos. Sin embargo, esta posición tampoco es sostenible, ya que el compuesto no es absolutamente algo uno, sino sólo uno por agregación. Incluso si los averroístas pretendiesen que el intelecto es una parte del hombre, en tanto que la unión entre el intelecto y Sócrates no sea absoluta no pueden decir que la acción del piloto o del motor, que sería la del intelecto, sea una acción de Sócrates. Sólo se puede decir que la acción de una parte es también la acción del todo cuando el todo constituye una verdadera unidad. Así pues, el único medio para explicar el hecho de que este hombre singular piense, es ver al intelecto como una parte del alma, la cual constituye la forma del cuerpo.

A continuación Tomás retoma el argumento de la filosofía moral que presentó en la *Summa contra Gentiles*, y que ocupa aquí el lugar de cuarto contra-argumento. Si hubiera un solo intelecto separado para todo el mundo, habría necesariamente una sola voluntad, ya que esta última tiene su asiento en el intelecto. De esta manera, un hombre no podría ser el dueño de sus acciones, y ninguna de estas acciones podría ser laudable o condenable. Por

---

47 […] *quid sit hoc singulare quod est Socrates: utrum Socrates sit solus intellectus qui est motor; aut sit motum ab ipso, quod est corpus animatum anima vegetativa et sensitiva; aut sit compositum ex utroque? DUI*, cap. 3, 304.126-132 (ed. Keeler, par. 67).

lo tanto esta conclusión significa la destrucción de los elementos que conforman la vida humana (*conversatio*), incluidos los que pertenecen a la filosofía moral.[48] Tomás desautoriza el punto de vista de Averroes y de los averroístas que piensan que el intelecto se halla separado de todos los seres humanos y que no es la forma del cuerpo; sostiene que esta doctrina debe ser desechada, no en virtud de una revelación divina, sino porque contradice la evidencia misma.

[48] Cf. *DUI*, cap. 3, 306.333-363 (ed. Keeler, par. 81-82).

SEGUNDA PARTE
Vida y doctrina de Guillermo de Ockham

Vida

De todos los filósofos del siglo XIV, ninguno ha ejercido tanta influencia, ya sea en su época, ya sea en los siglos subsiguientes, como el franciscano Guillermo de Ockham. Nació entre los años 1285 y 1290 en Ockham, al sur de Londres. En 1300 inicia sus estudios en la escuela eclesiástica del Condado. En aquel tiempo lo corriente era la enseñanza del latín, de la teología y de las matemáticas. Recibió el subdiaconado en 1306, y llevó a cabo sus estudios de teología entre los años 1310 y 1311, año en el que ingresó a la orden franciscana, que por aquel tiempo vivía un periodo de florecimiento intelectual.[1] Autores como Roger Bacon, Duns Scoto, Thomas York, entre otros, desarrollaron una visión filosófica y teológica original frente a la de los frailes dominicos. Entre 1315 y 1319, Ockham se convirtió en lector bíblico, y luego de escribir los *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo,*

[1] Para una descripción más precisa de las obras filosóficas y teológicas "originales y dudosas" de Guillermo de Ockham, ver: P.V. Spade (ed.) *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Sobre todo la *Introduction* de P. V. Spade: "II. A Conspectus of Ockham's Writings", 4-11.

obtuvo su diploma de bachiller y maestro en teología. Sin embargo, no pudo ejercer la función de Maestro adjunto entre los franciscanos de Oxford, debido a la oposición del Canciller de la Universidad, Juan Luterrell. Ockham continuó sus estudios en el *Studium Generale* de Londres (cf. Imbach 1986, 283-284),[2] donde enseñó y escribió la totalidad de su obra no política, a la manera de otros comentaristas de Aristóteles: *Categorías, Sobre la interpretación, Refutaciones sofísticas, Física, Quodlibeta y Suma de Lógica.* En 1324 fue llamado a la corte papal de Avignon para responder acerca de 56 tesis de doctrina sospechosa que Luterrell había presentado al Papa. Esta fue la causa de que no se le otorgara el diploma de Doctor, aunque había completado el ciclo de estudios requeridos.

Dos años más tarde, la comisión encargada del examen declaró censurables 51 de sus Proposiciones, aunque ninguna hubiera sido condenada en el estricto sentido jurídico de la época. Durante su estadía en Avignon, Ockham se vio comprometido en la gran controversia del Papa con los franciscanos acerca de la plenitud del poder pontificio y la dependencia del orden temporal con respecto al espiritual, así como de la interpretación de la pobreza de Cristo y de sus apóstoles. Ockham había tomado partido por Miguel de Cesena, Bonagrazia de Bérgamo y Francisco de Áscoli, quienes, al haber sido excomulgados, huyeron de Avignon el 26 de mayo de 1328 para refugiarse en Pisa, bajo la protección del Emperador Luis de Baviera (1282-1347). En 1329 se trasladó a Munich, dando comienzo al periodo más fecundo de su vida, durante el cual redactó sus obras de carácter político-eclesiástico. Mantuvo su posición durante las largas disputas con Juan XXII y Clemente VI. Después de la muerte de Juan XXII en 1334, continuó su rebelión contra Benedicto XII, quien mantuvo la excomunión. En 1347, al morir su protector, la situación de Ockham se deterioró en Munich, y parece que trató de reconciliarse con la Iglesia, cuya fórmula de sumisión no es

---

[2] Para una descripción clara del mundo académico en el siglo XIV, ver: Courtenay 1999.

claro que haya sido firmada por el franciscano (cf. Gal 1982).[3] Muere entre 1347 y 1349, durante la gran peste que asoló a toda Europa, aunque no fue ésta la causa de su deceso. Antes de la censura de 1328, que llevó a Ockham a consagrarse a las polémicas doctrinales, sobre todo contra el Papado y su gran poder jurídico, su obra estuvo dedicada fundamentalmente a explicar las relaciones entre la lógica, como arte práctico, y las disciplinas que tratan de los asuntos sagrados, es decir, la teología 'propiamente dicha' y la teología natural. Su interés se extiende tanto a la filosofía como a la epistemología.

Doctrina

Conocimiento intuitivo y abstractivo

Ockham sigue a Aristóteles en lo concerniente a la reflexión acerca del conocimiento científico. Para que una proposición pueda ser conocida científicamente, es necesario que sea deducida de manera silogística a partir de proposiciones necesariamente verdaderas (cf. Weinberg 1963, 260). Esto indica que el conocimiento científico se compone de proposiciones que son verdade-

---

[3] El autor señala: a) la carta enviada por Clemente VI el 8 de junio de 1349, titulada *Petitio pro parte tua*, en la cual el Papa autoriza al nuevo Ministro General de la Orden Franciscana, Guillermo Farinier, nombrado en el Capítulo de Verona en el mes de junio de 1348, para absolverlo por completo de toda condena, pero hace referencia a Guillermo de Inglaterra, y no a Guillermo de Ockham. La carta nombra a Guillermo de Inglaterra como *socius*, es decir, sólo en el sentido en que se lo entiende hoy como 'adjunto' de Guillermo de Ockham. En el *Registrum Supplicatorum* (vol 20, fol. 23 r) precisa que Guillermo de Inglaterra era "*socius fratris Guillelmi Ocham*", pero en la carta que el Secretario del Papa envía omite la anterior distinción. Para G. Gal, esto no quiere decir que Ockham se haya reconciliado con la Iglesia en 1348. Además, nunca abandonó sus convicciones hasta su muerte, ocurrida entre el 9 y el 10 de abril de 1347, y no en 1349, como dice Lucas Wadding (12). La carta a Clemente VI ha sido publicada por C. Eubel en el *Bullarium Franciscanum* vol. VI, n. 508a, Roma, 1902, 230s. Y la respuesta al Ministro de la Orden en el vol VI, n. 506-510, 229-232. b) La peste negra no fue la causa de su muerte. c) Él no escribió el tratado *De electione Caroli quarti* (*Quia saepe iuris*), que se le atribuye con frecuencia.

ras en cualquier mundo posible, es decir, que son tan necesarias como cualquier proposición matemática. Esto se aplica de la misma manera a las diversas proposiciones de carácter metafísico y teológico,[4] por ejemplo, en las demostraciones acerca de la existencia al menos de *un* conservador del mundo, pruebas que serán desarrolladas ulteriormente. Si las proposiciones sobre un estado de cosas de nuestro mundo poseen un carácter contingente, el conocimiento humano puede producir proposiciones demostrativas. Este conocimiento comienza con la aprehensión de hechos singulares (por consiguiente todo el mundo es *necesariamente* singular), aprehensión llamada conocimiento intuitivo. Mediante este conocimiento se puede formular un juicio que afirma la existencia de la cosa, lo cual muestra que la facultad primaria de la operación intuitiva no es *necesariamente* la sensibilidad, sino el intelecto.[5] Ockham sostiene además la posibilidad de que la omnipotencia divina pueda producir en el intelecto un conocimiento sin la presencia del objeto, caso en el cual el conocimiento se circunscribe al dominio de los acontecimientos no naturales. Ahora bien, cuando yo conozco algo sin que pueda pronunciarme sobre la existencia actual o no de un objeto, estoy llevando a cabo una abstracción, ya que mi desconocimiento acerca de la existencia o no del objeto constituye una operación abstractiva. Por otra parte, el concepto universal resulta de la comparación entre diversos conocimientos abstractivos de los singulares, concepto que es predicable él mismo de una pluralidad de singulares.

El problema de los universales adquiere así una nueva descripción. En efecto, Ockham aplica de manera estricta los principios de la lógica (cf. Flórez 1991, 75), en particular el de no contradicción, con el fin de mostrar la imposibilidad de sustentar que al concepto universal le corresponda algo en la realidad igualmente universal, ya que, si ello fuese así, no podría comprenderse cómo

---

4 Las verdades de carácter teológico no pueden ser demostradas por el hombre en esta vida (cf. Weiberg 1963, 74).

5 La intuición no se limita a la sensación, ni es sólo 'ocular'; esta última es la intuición intelectual.

una misma naturaleza universal o común pueda hallarse presente simultáneamente 'toda ella' en diferentes individuos. Ockham acentúa el hecho de que en la realidad que se nos da por fuera del alma (*extra animam*) nada existe que no sea estrictamente singular, de modo que lo universal se halla en el intelecto, al ser únicamente un signo apto para ser predicado de diversos individuos.

Teoría de los términos

Una vez que se poseen términos de conocimiento universal abstracto, se puede proceder a desarrollar las diferentes ciencias. La lógica es aquella ciencia que enseña cómo organizar esas nociones en proposiciones y argumentos sistemáticos con los cuales lograr una demostración. Como útil de trabajo científico, la lógica es una ciencia práctica; en su dominio se desarrolló el esfuerzo intelectual más importante de Guillermo de Ockham.

La lógica se divide en tres partes que estudian sucesivamente los términos, las proposiciones y los raciocinios. En cada una de estas divisiones se pueden distinguir tres niveles: el término mental (*terminus conceptus* o *intentio animae*), el término hablado (*terminus prolatus*) y el término escrito (*terminus scriptus*). Un término en el sentido más amplio es todo aquello que, no siendo él mismo una frase y al ser considerado significativamente, puede operar como sujeto o predicado de una proposición. De ahí que sea propio del término tener una función significativa que permite determinarlo como tal. Existen relaciones entre las diversas clases de términos, es decir, el mental, el hablado y el escrito. Los términos mentales significan de manera directa y natural al objeto significado, mientras que los términos hablados se instituyen para significar las mismas cosas significadas por los términos mentales, pero no porque signifiquen principalmente un concepto del alma, sino porque, de manera *convencional*, se ha establecido que el sentido sea el mismo del término mental. Sin esa operación de institución de sentido, el término respectivo del cual se habla no tendría sentido alguno. Así, al tener un sentido convencional, el término hablado puede cambiarlo mediante un acto de imposi-

ción. Si este sentido sufre alguna alteración, ella habrá de afectar al término hablado.

El término mental, por su parte, *no significa* de manera *convencional*, sino natural. No puede por lo tanto cambiar de sentido de manera arbitraria, sino que significa su objeto de manera necesaria. Entre los términos hablados y escritos se dan, de manera proporcional, las mismas relaciones que señalamos entre los términos mentales y hablados. Otra distinción corresponde a los términos categoremáticos y sincategoremáticos. Los sincategoremáticos son aquellos que tienen un significado determinado cuando se hallan asociados a un categorema. Así, por ejemplo, 'todos' no tiene un sentido definido por sí mismo, pero en la expresión 'todos los hombres' obtiene un sentido al hallarse unido al categorema 'hombres', y como tal posee un sentido determinado.

La división más importante entre los términos categoremáticos es aquella que se refiere a los términos absolutos y connotativos: los absolutos significan lo que significan de una manera única, mientras que los connotativos lo hacen significando de manera indirecta algo adicional. Por ejemplo, 'hombre' es un término absoluto porque sólo significa a cada uno de los seres humanos, mientras que 'blanco' significa la cosa que es blanca y además la blancura (el color), es decir, la cualidad, y de ahí su carácter connotativo. Sin embargo, hay que tener en cuenta que 'blancura' es un término absoluto, porque sólo significa la cualidad, sin connotar algo adicional. Los elementos primarios de nuestro conocimiento nos son dados por los términos absolutos que son el resultado del contacto inmediato entre el intelecto y los actos de abstracción. De ahí que los términos absolutos puedan recibir una definición *real* que expresa la naturaleza de las cosas, mientras que los términos connotativos sólo pueden recibir una definición *nominal* que explica aquello que se pretende significar con la palabra.

De esta manera Ockham establece una distinción en los términos hablados y escritos, entre los que son de primera y de segunda imposición, entendiendo imposición como el acto de asignar un sentido a una palabra. Los términos de primera imposición son

aquellos cuyo sentido difiere de las palabras mismas. Los términos de segunda imposición son aquellos cuyo sentido es del dominio del lenguaje. Así, por ejemplo, 'hombre' y 'blanco' son términos de primera imposición, mientras que 'sustantivo' y 'adjetivo' son términos de segunda imposición porque su sentido se aplica a otras palabras. De ahí que los términos de segunda imposición signifiquen siempre términos de primera imposición. Cabe señalar que, si bien esta división es propia de los términos hablados y escritos, ella corresponde también a los términos mentales. No todas las distinciones gramaticales tienen una contrapartida conceptual como la que tienen la conjugación y la declinación, y algunas son comunes a ambos dominios, como el sustantivo y el verbo. Así, en estricto sentido, los términos de primera imposición corresponden únicamente al dominio del lenguaje hablado o escrito, mientras que los términos de segunda imposición en un sentido amplio pueden encontrarse también en el lenguaje conceptual. Una distinción semejante puede establecerse en el nivel de las distinciones del alma, de modo que, junto a las intenciones o conceptos que no significan otras intenciones, es decir, las intenciones primeras o *primae intentionis*, tenemos las intenciones o conceptos que significan otras intenciones o conceptos, es decir, las intenciones segundas o *secundae intentionis*. Estas últimas significan siempre intenciones primeras. Ahora bien, los términos del lenguaje hablado o escrito que corresponden a estas intenciones son llamados de manera abreviada términos de primera o de segunda intención, pero es importante no olvidar que estos términos son ante todo de primera imposición. Ejemplos de los primeros son términos como 'Sócrates', 'blancura', etc.; y de los segundos, 'género', 'especie', 'universal', etc. Con la significación de los términos la suposición se entrelaza de manera compleja, tal como lo esbozaremos de manera muy general.

La teoría de la suposición investiga qué es aquello por lo cual un término puede darse o no en una proposición. La suposición es una propiedad que corresponde a los términos, pero únicamente en el interior de la proposición, distinguiéndose así de la significación, la cual no tiene necesidad de un contexto proposicional

para darse. Ahora bien, el contexto proposicional es necesario, porque un término supone únicamente con referencia a su contrapartida proposicional, es decir, cuando el sujeto supone por alguna razón, se denota que el predicado se predica del sujeto como tal, o del pronombre que lo muestra; cuando el predicado supone por alguna razón, se denota que el sujeto opera como sujeto en lo que le concierne, o del pronombre que lo muestra. Por la suposición, como referencia recíproca entre el sujeto y el predicado, la proposición adquiere una unidad interna suficiente para fundamentar una teoría. La suposición puede ser de tres tipos: personal (*suppositio personalis*), simple (*suppositio simplex*) y material (*suppositio materialis*).

Aclaremos mediante ejemplos lo que acabamos de exponer. La suposición es personal cuando tomamos un término por el significado que él supone de acuerdo con su sentido, sin importar cuál pueda ser. Así, en la proposición 'el hombre corre', el término 'hombre' representa a un individuo determinado, y por ello posee una suposición de carácter personal. En cambio, en la proposición 'el hombre es una especie', el término 'hombre' representa a todos los hombres, y es por lo tanto una suposición simple. La suposición material se da cuando no tomamos un término por su significado, sino que ella supone un signo hablado o escrito. Así, por ejemplo en las proposiciones 'hombre es un sustantivo' u 'hombre tiene dos sílabas', el término 'hombre' posee una suposición material.

Si tomamos el término 'hombre', éste mismo puede ejercer cualquiera de las funciones mencionadas anteriormente, pero la ejerce únicamente dentro de una proposición. Una vez más, la suposición es "una propiedad que pertenece al término, pero únicamente en una proposición". Cualquier término, ya sea mental, hablado o escrito, puede tener esos tres tipos de suposición, aunque debe precisarse que si el predicado no tiene suposición personal, la proposición no podría ni siquiera formarse, de manera que la explicación sólo puede convenir a los términos que operan como sujetos de la proposición. De hecho se debe siempre tomar un término con una suposición personal, es decir, de

manera significativa y por su sentido, a menos que se indique lo contrario; caso en el cual un término no puede tener únicamente una suposición simple o material, porque habría sido necesario que tuviera una suposición personal. Este hecho resulta esencial en la visión que tiene Ockham acerca del lenguaje. El lenguaje, ante todo, se establece para hablar de cosas determinadas, ya sea en el alma o fuera de ella, y para hacer lógica (como sucede con la suposición simple y con los términos de segunda intención) o gramática (como sucede con la suposición material y los términos de segunda imposición). La función originaria del lenguaje es la de referirse al mundo, y poder de esa manera hablar de él.[6]

Las Categorías *en Ockham*

Las *Categorías* de Aristóteles es uno de los textos básicos de la lógica medieval. Evocadas por Agustín, fueron traducidas y comentadas por Boecio. Esa traducción, eclipsada durante un tiempo en el mundo latino por las *Categoriae decem* de Agustín, resurgió hacia el siglo XI. La obra había sido objeto de comentarios de los principales autores árabes (Al-Farabi, Avicena y luego Averroes), y diversos autores la comentaron hasta el final de la Edad Media, a la vez que desarrollaron formas originales propias de la lógica medieval. La importancia de las *Categorías* proviene, en primer lugar, del hecho de haberse situado en el punto de unión entre el estudio del lenguaje, al que los medievales otorgaron máxima importancia, y la teoría del ser. ¿Cuáles son las maneras como se dice el ser? Aristóteles divide las categorías según la significación de las palabras, pero, bajo la influencia de Simplicio, los medievales habrán de preguntarse una y otra vez si las categorías provienen de las palabras, de las afecciones psíquicas o de las cosas significadas. Ellos van a distinguir entre las categorías, aquellas que tienen un carácter absoluto y aquellas que no lo tienen. Al-

---

6 La suposición personal puede ser discreta o común, la común puede ser determinada o confusa, la confusa puede ser sólo confusa o confusa y distributiva, y esta última puede ser móvil o inmóvil.

gunas son objeto de interrogaciones y de debates particulares, como en el caso de la cantidad, de la cual se pregunta si se trata de algo real subyacente a la substancia o de una cualidad. ¿Tiene una realidad propia? ¿De qué naturaleza sería ella?

La cuestión acerca de la enumeración de las categorías, es decir, acerca de la *sufficientia* de la lista aristotélica, se desdobla así en una segunda, más importante, sobre el estatuto semántico y ontológico de una u otra categoría. Las categorías, objeto de comentarios y de estudios propiamente lógicos, se hallan igualmente en la frontera entre la lógica y la gramática. Estas dos categorías fueron separadas más estrictamente en la enseñanza universitaria que en Aristóteles, quien estudia de manera más general las formas del lenguaje significativo. Ahora bien, las formas gramaticales fueron definidas, a partir de Prisciano, con la ayuda de las categorías lógicas y ontológicas de Aristóteles. Así, "el sustantivo significa una sustancia con una cualidad". De esta manera se vieron conducidos necesariamente a preguntarse sobre las relaciones entre las categorías gramaticales y las lógicas, así como entre las categorías del lenguaje y las categorías del ser. ¿Puede decirse de una palabra sustantiva como "nada", la cual no significa ninguna realidad fuera del alma, que ella significa la sustancia? ¿Se trata acaso de relaciones arbitrarias? De esta manera las categorías se sitúan en el cruce de caminos entre la lógica, la gramática y la metafísica, y articulan la lógica con las ciencias de lo real.

Sabemos muy bien que la teología, durante la Edad Media, desempeñó el papel, entre otros, de laboratorio para los conceptos filosóficos. La cuestión acerca de la relación era sin duda muy sensible en razón del misterio de la Trinidad. ¿Cuál es el estatuto de las relaciones en Dios? ¿Nos enseña acaso algo válido para el estatuto de la relación en general, o constituye el dominio de una lógica especial de la fe? Estas cuestiones acerca de la naturaleza del lenguaje, y muchas otras que se desprenden de allí, configuran procesos dinámicos en relación con el ser, con lo uno, con la generación del Verbo, y fueron debatidos ya por los Padres de la Iglesia; pero llegaron a ser muy agudos durante el siglo XIV, como es el caso, por ejemplo, de las tentativas para elaborar una lógica

de la fe, *Logica Fidei*, de Roberto Holkot. También la cantidad tuvo una importancia teológica en relación con la transubstanciación. Y en lo concerniente a la filosofía natural podemos indicar el papel que jugó esta misma categoría de cantidad. Se trata de una de las categorías cuyo estatuto fue ásperamente debatido: ¿hay algo que sea significado directamente por los términos cuantitativos, o son ellos únicamente términos connotativos? La cantidad, por consiguiente, estuvo en el centro de debates que pueden encontrarse no sólo en los textos lógicos, sino también en los textos físicos, durante los siglos XIII y XIV en París, antes de que esas discusiones se extendieran a Italia hasta el Renacimiento. Mi trabajo es ambicioso, ya que pretendo mostrar de una manera muy amplia cómo esta cuestión general de las categorías, es decir, de los modos según los cuales el ser es dicho o se dice, toca el dominio de la teología en las diversas tesis de Ockham.

Con la teoría del concepto universal, según la *Isagoge* de Porfirio, los medievales se interrogaron acerca del estatuto de los géneros y de las especies. Duns Scoto, por ejemplo, influenciado por la ontología de Avicena, considera que la naturaleza se vuelve universal cuando ella es concebida, y que se individualiza en las cosas contingentes al contractar una diferencia individual. Para Ockham el proceso es más económico, porque toda cosa es simplemente singular. La teoría de las categorías fue uno de los elementos del ockhamismo que más rápidamente se conoció y fue discutido. El procedimiento general de Ockham consiste en rechazar un paralelismo entre la serie de categorías, tal como éstas habían sido establecidas por Aristóteles, y las divisiones del ser. Dicho de otra manera, él descarta cualquier idea de "géneros del ser" que formara una división en aquello que es significado por las categorías. Para el franciscano, los nombres de *sustancia, cantidad, calidad*, etc., son ante todo signos que permiten clasificar los signos vocales o conceptuales según el tipo de cuestiones a las que ellos permiten dar respuesta. Así pues, es el principio mismo de la división de las categorías (de los sentidos en los cuales se dice el ser), el que debe ser considerado como una distinción de *modos* de significación. Las diez categorías son diez especies

de términos mediante las cuales se apunta a las mismas cosas de una u otra manera.

Para desarrollar ese tratamiento Ockham compromete toda su teoría del signo, y procede a analizar esos modos de significación con la ayuda de nociones con significado primario y con significado secundario (connotación), así como la diferencia entre lo concreto y lo abstracto, entre sinónimos y no sinónimos. Además de esa afirmación, que concierne al carácter semiológico de las categorías, la teoría ockhamista se caracteriza por su *parsimonia*. Para el lógico únicamente las categorías de *sustancia* y de *cualidad* tienen un carácter absoluto, es decir, apuntan de manera propia y directa a las cosas reales, sin ninguna significación segunda. Todas las demás categorías son maneras diversas de significar esas sustancias y esas cualidades.

La tradición filosófica medieval era menos parsimoniosa. La cantidad, en particular, fue considerada por numerosos autores como término que contribuía a definir el ser de la cosa. Ockham, en cambio, niega que algo real corresponda a los términos cuantitativos:

> Entre los modernos se estima con frecuencia que cualquier cantidad es una cierta cosa, real y totalmente distinta de la sustancia y de la cualidad. […] Por mi parte, pretendo mostrar que esta opinión es contraria al pensamiento de Aristóteles (*Summa Logicae*, I, c. 44).

Los términos cuantitativos concretos son tenidos como connotativos que designan las mismas cosas que los términos sustanciales y cualitativos, ya sea separada o conjuntamente, o bien connotando sus divisiones en partes y la posición respectiva de estas últimas. En cuanto a los términos abstractos de la categoría de cantidad, se trata de sinónimos de los términos concretos.

Los desafíos para una tal postura son dobles. Conciernen en primer lugar a la teología, ya que según Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*, es la cantidad, independiente de las sustancias y de las cualidades, la que es considerada como sujeto real y permanente de las cualidades en la transubstanciación. "Todos

los accidentes que subsisten en el sacramento tienen en calidad de sujeto a la cantidad del pan y del vino, la cual subsiste". Poner en cuestión la realidad propia de la cantidad y su independencia con respecto a las sustancias singulares era arruinar la explicación dominante acerca de la subsistencia de las cualidades en la transubstanciación. Su concepción de la cantidad, por lo demás, es uno de los elementos que será considerado contra Guillermo de Ockham por la Comisión reunida en Avignon para examinar sus textos a solicitud del Papa. Además, esa concepción de la cantidad tiene consecuencias para la filosofía natural, en particular por la manera como se concibe la relación del cuerpo material con su extensión.

Otra de las categorías cuyo estatuto resulta problemático es la de relación. Para el franciscano, la relación no es "una pequeña cosa entre las cosas"; tampoco es una realidad distinta de las sustancias y de las cualidades individuales. Una vez más la *Summa Logicae* desplaza el problema tal como se lo formulaba tradicionalmente. No se trata de preguntar por el estatuto ontológico de la relación, ni por su fundamento en un sujeto que se encuentra en relación con otro; ante todo conviene considerar la relación como un término de segunda intención, y por lo tanto como un signo de un signo que remite a una cierta categoría de los términos. Se dirá que un nombre es relativo, si designa su significado de tal manera que no se puede suplir correctamente en una proposición sin que haya que añadirle otro término en caso *oblicuo*, es decir, diferente del nominativo. Por ejemplo, una relación como la paternidad no es una realidad con el mismo título que la blancura. Es un sinónimo abstracto del concreto correspondiente (padre), abstracto cuyo significado es importante no hipostasiar, ya que su sinónimo no remite sino a los individuos singulares (por ejemplo a Pedro), de tal manera que connota a los otros individuos significados por los términos del genitivo que debe añadirse a "padre".

Es evidente que las cuestiones teológicas se hallan muy presentes. Relaciones reales como las de paternidad y filiación se hallan, en efecto, implicadas con las tres personas divinas en el dogma de la Trinidad. En este caso, Ockham explica:

> Si bien es cierto que según el uso de los teólogos hay que admitir que algo fuera del alma, que no es el simple signo de otra cosa a partir del cual una proposición debería ser compuesta, es una relación, pienso sin embargo que Aristóteles consideró únicamente como relativo, o *ad aliquid*, o como relación, el nombre a partir del cual debe ser compuesta una proposición mental, vocal o escrita (*Summa Logicae* I, c. 49).

Si se examinan las concepciones de cantidad o de relación en autores posteriores a Ockham, se constata que la reflexión continuó. Sin embargo, el procedimiento que consiste en tratar las categorías como modos de significación va a extenderse muy ampliamente.

Por otra parte, como la suposición implica el uso de un término, la teoría de la suposición no puede ser más que una teoría de su división, es decir, una teoría de los modos de suposición. A grandes rasgos, en la división de la suposición hay dos etapas que es necesario distinguir: la división de la suposición en personal, simple y material, y la teoría de los modos de la suposición personal. La suposición personal tiene sin duda prioridad con respecto a los otros modos de *suppositio*. Es cierto que ella sólo concierne a los signos *categoremáticos.* La suposición simple es una de las nociones más debatidas en la lógica medieval. La definición que ofrece Ockham es original, aunque no recubre los ejemplos clasificados tradicionalmente en esta categoría. Su reinterpretación se halla ligada a la teoría del signo universal, y a la concepción de los géneros y las especies, tenidos por signos conceptuales y no por objetos de significación. Así, "la significación es simple cuando el término supone una intención del alma, sin ser tomado significativamente". Ockham da el siguiente ejemplo: *homo est species*. En este caso, ello significa que hombre es un término específico, es decir, signo de muchos individuos; no remite a su significado (los hombres singulares), ni al sonido vocal 'hombre', sino al concepto al que se halla subordinado el signo hablado, pero sin significarlo. La suposición es material cuando un término supone un sonido vocal o un sonido escrito que él

no significa. Finalmente, la suposición personal se subdivide en numerosos modos.

Los diferentes modos de significación y de suposición van a conducir, a lo largo del siglo XIV, a un análisis semántico en el cual las nociones de significación, de suposición, e incluso de predicación, serán puestas en el mismo plano, aunque cumpliendo funciones diferentes dentro de la teoría lógico-semántica. Ockham contribuyó de manera decisiva a modificar las relaciones entre estas categorías teóricas, aunque la cuestión acerca de las relaciones entre suposición y significación en el *Venerabilis inceptor* sigue siendo objeto de controversia. Muchos elementos teóricos, sobre todo en la *Summa Logicae*, conducen a pensar en un cierto privilegio de la suposición sobre la significación, y ello se traduce, en el Capítulo 33, en el hecho de que los diversos sentidos de *significar* son determinados en razón de relaciones proposicionales o en razón de la temporalidad del verbo que preside a la predicación. Finalmente, significación y suposición, por diversas que sean sus variaciones, son dos relaciones similares a las de los seres singulares.

Estos diferentes elementos de la semántica de Ockham vienen a convergir en un tratamiento donde las variaciones de la significación y de la suposición son lo que más importa. La teoría ockhamista del conocimiento, como teoría del signo, plantea un procedimiento muy analítico (lenguaje mental), partiendo del juicio, con el fin de exhibir los elementos del mismo, y un procedimiento sintético que reconstruye la génesis de los conceptos a partir del contacto primordial con las cosas que son esencialmente singulares.

La historiografía que se ha ocupado de la filosofía medieval a lo largo del siglo XX ha excluido prácticamente la exploración de temas teológicos ligados a problemáticas filosóficas, por una razón más o menos declarada, a saber, la de mostrar que la Edad Media no sólo produjo teología, sino también filosofía. Se encuentra una preocupación de este género entre los especialistas de la lógica medieval, a partir de Lukasiewicz: al reivindicar, contrariamente a Kant, el aporte medieval a la historia de la lógica

formal, especialistas como Bochenski y A. Moody han buscado más bien verificar una tesis que llevar a cabo una investigación sobre las condiciones y las modalidades, es decir, sobre el *contexto* del nacimiento de las doctrinas lógicas medievales. Por esta razón se ha otorgado poca importancia a los textos teológicos, y se ha dado poca atención a los estudios realizados por los historiadores de la teología.

Los temas propios a la teología son, por tradición, aquellos que conciernen a la Trinidad y a la Encarnación. Ahora bien, ellos habían sido ya excluidos de la enseñanza en la Facultad de Artes de París durante el siglo XIII. Es lo que dice el Estatuto de 1272, refiriéndose a los 'artistas' que se atrevían a abordar cuestiones teológicas. El texto dice expresamente:

> Establecemos y ordenamos que ningún maestro o bachiller de nuestra Facultad se atreva a definir desde el punto de vista doctrinal (*determinare*), y tampoco a disputar sobre cuestiones puramente teológicas, como las concernientes a la Trinidad o a la Encarnación, así como a todas las otras relacionadas con ellas, sobrepasando así los límites fijados.

En el Estatuto la prohibición se ve corroborada por una referencia a Aristóteles: como lo dice el Filósofo, no se puede disputar con quienes no aceptan los mismos principios, "el geómetra no puede disputar con quien no es geómetra". El texto del Estatuto continúa estableciendo que quien *determine* en contra de la fe una cuestión que parezca tocar por igual a la fe y a la filosofía, deberá, en tanto que hereje, ser expulsado de la comunidad de los 'artistas', a menos que se retracte; por el contrario, el maestro o el bachiller que examine un texto o una cuestión difícil que parezca negar (*dissolvere*) la fe, está obligado a refutarla como falsa, o a abandonarla por completo como errónea. El texto termina subrayando la obligación de *respetar* el Estatuto: los maestros están obligados a comprometerse bajo juramento, formulado en las manos del Rector de la Facultad, mientras que el Rector deberá exigir un juramento específico por parte de los bachilleres.

En su comentario a la *Physica* IV 8: *utrum possibile sit vacuum esse per aliquam potentiam* (si es posible que el vacío sea producido por alguna potencia), Juan Buridano se justifica, ya que debe aclarar los términos del problema que se propone discutir, y por lo tanto se ve obligado a hacer alusión al tema teológico de la omnipotencia divina, y no quiere ser juzgado como perjuro. Por otra parte, en el Estatuto de la Facultad de Teología de París del siglo XIV se encuentra una decisión concerniente al empleo de la lógica y de la filosofía; el recurso a estas materias por parte del bachiller que lee las *Sentencias* de Pedro Lombardo se ve así limitado:

> Que quienes lean las *Sentencias* no traten de las cuestiones o de los temas lógicos o filosóficos, a no ser que lo pida el texto de las *Sentencias,* o lo exija la solución de los argumentos, pero que no susciten y que no traten las cuestiones de teología especulativa o moral que pertenecen a las distinciones según las cuales se articulan dichas *Sentencias*.

Esta prescripción reconoce y recuerda la función ancilar atribuida a la filosofía y a la lógica con respecto a la teología. La limitación del recurso a la lógica y a la filosofía impuesta a los bachilleres en teología corresponde a la prohibición impuesta a los maestros y a los bachilleres en Artes en 1272.

En 1972, Stephen Brown insistió sobre la necesidad de examinar el tratamiento de la suposición que habían elaborado los teólogos en sus comentarios al primer libro de las *Sentencias*, distinción IV, para estudiar el tratado de la suposición de Walter Burley. En efecto, en la tradición teológica, una parte importante de la reflexión sobre Dios concierne a la aplicación correcta de los términos empleados para designar la naturaleza o esencia divina y las tres personas y, al mismo tiempo, a las reglas que autorizan su empleo. De ahí que la teología utilice los recursos de las Artes del discurso y, en particular, la doctrina lógica de las propiedades de los términos. La realidad divina es conocida sobre todo por revelación, y su naturaleza una y trina ha sido definida por la

Iglesia en el IV Concilio de Letrán (1215). En aquella ocasión la Iglesia resolvió la disputa entre los teólogos a propósito del principio de la generación divina, a saber, si es el Padre quien genera y no la esencia. Los teólogos se esforzarán luego para elaborar formulaciones que puedan salvaguardar tanto la unidad de la esencia divina como la trinidad de las personas, según el espíritu de la definición conciliar.

En este contexto, la teología recurre a una propiedad de los términos particulares, a saber, la suposición, sobre todo cuando discute, por ejemplo, la cuestión: *Utrum Deus genuit Deum* (Si Dios engendró a Dios). ¿Qué representa (*supponit*) el término *Deus* en uno y otro caso, el nominativo y el acusativo? Pedro Lombardo se apoya en la autoridad de Agustín (*De Trinitate* I i, l), *Nulla res est quae se ipsam gignit ut sit* (no hay cosa alguna que se haya engendrado a sí misma para ser), para negar que la esencia genere o sea generada. En efecto, la generación implica una pluralidad de personas, y sólo éstas son titulares de actos y de operaciones. Los teólogos posteriores acuden a la autoridad de Aristóteles para sostener que no es la naturaleza en cuanto tal la que obra, sino quien la posee, es decir, el individuo. Así, el franciscano Eudes Rigaud afirma: *Sicut voluit Philosophus, operationes sunt singularium sive habentium naturam, non ipsius naturae, ut est natura* (Como lo ha querido el Filósofo, las operaciones son de los singulares, o de quienes poseen naturaleza, no de la naturaleza misma en cuanto es naturaleza). Si es la persona la que genera, continúa el franciscano, no se puede decir: *essentia generat*, ya que el término *essentia non potest supponere pro persona vel supposito* (la esencia no puede suponer por la persona o por lo supuesto). En efecto, el término 'esencia' no indica sino la esencia en sí, mientras que el término 'Dios' designa la esencia (o la forma) *ut in habente* (como en quien la posee). Quienes tienen la esencia divina son más que uno, en efecto, son las tres Personas, y por lo tanto *Deus multiplicatur in suppositis, et ideo pro diversis suppositis potest supponere* (Dios se multiplica en los supuestos, y por lo tanto puede suponerse por diversos supuestos). Así, en

la proposición *Deus generat Deum* (Dios genera a Dios) el término *Deus* representa a las personas diferentes, el Padre y el Hijo.

Guillermo de Ockham, en el *Scriptum in Librum Sententiarum,* distinción IV, plantea el problema: *Utrum haec sit concedenda: Deus generat Deum* (Si hay que conceder esto: Dios genera a Dios), y, antes de responder, propone tratar previamente de la suposición en general, y luego en particular de la suposición del término *Deus*. Él parte de la división bien conocida de la suposición de un término en simple, material y personal, y agrega que un término por sí mismo debe ser utilizado *pro suo significato* (por lo significado por él): esto es siempre verdadero de los términos abstractos; pero si se trata, por el contrario, de un término concreto que no significa *praecise unum* (precisamente una cosa) y cuya *definitio quid nominis* (definición en cuanto al nombre) resulta de un elemento en nominativo y de un elemento en caso oblicuo, éste debe ser utilizado por aquello que en la definición se halla en nominativo, por el sujeto (*subjectum*) que tiene la forma, y no por la forma misma que se halla en la definición en caso oblicuo. Los ejemplos que ofrece son: *album, homo, animal*. Además, si el término que *ex se, hoc est ex intentione instituentis et ex natura institutionis* (de por sí, es decir, por la intención del que instituye y por la naturaleza de la institución) debe ser utilizado por algo (*pro aliquo*), puede ser utilizado al contrario por algo otro (*pro alio*) en razón de predicado (*ratione adiuncti*); entonces la proposición en la cual esto sucede hay que distinguirla *penes tertium modum aequivocationis* (a manera de un tercer modo de equivocación); de lo contrario la proposición no podría ser distinguida y el término sería empleado en suposición personal. Por lo tanto, no hay que distinguir proposiciones tales como *homo est animal* (el hombre es animal), *homo currit* (el hombre corre). Por el contrario, hay que distinguir proposiciones tales como *homo est species* (el hombre es especie), porque el sujeto puede ser utilizado en suposición personal, o bien puede ser utilizado en suposición simple, y entonces el término vocal es empleado por el concepto correspondiente, no por lo que él significa (*homo* significa en primer lugar los individuos y no los conceptos), sino porque la

vox, cuando significa, presupone que ese concepto es signo de todos los hombres (y en este caso la proposición es verdadera). Lo mismo puede decirse de la proposición *homo est vox disyllaba* (hombre es una palabra disílaba): si *homo* es utilizado en suposición personal, la proposición es falsa, pero si está utilizado en suposición material, la proposición es verdadera.

En lo concerniente a la suposición de *Deus*, el término *quantum est ex modo significandi* (en cuanto al modo de significar) debe ser empleado por el *suppositum* (supuesto), y no por la naturaleza divina, de tal manera que si persona y naturaleza difirieran realmente, el nombre 'Dios' nunca sería empleado por la naturaleza; y si a veces *ex usu loquentium* (por el uso de los hablantes) fuera empleado en suposición por la naturaleza, esto podría concederse *ratione adiuncti* (en razón de predicado), mientras que en las proposiciones en las cuales esto no se verificara, el término sería empleado por el *suppositum* (supuesto). Sin embargo, en Dios naturaleza y persona son *unum realiter* (uno realmente), y por consiguiente el término puede suponer por la naturaleza y por la persona en relación con cualquier predicado que pueda ser utilizado tanto por la naturaleza como por el *suppositum* (supuesto), mientras que en relación a un predicado que puede ser atribuido en propiedad al *suppositum,* el término es empleado *praecise* (de manera exclusiva) por el *suppositum.*

El papel de la expresión de virtute sermonis[7] *en Ockham*

Debemos considerar entonces, partiendo de un ejemplo, la manera como Ockham trata esa "famosa proposición", como la llama el Estatuto, la cual era muy bien conocida por la tradición. Habiendo conocido la suposición según la tradición y según Ockham, tenemos ya los instrumentos conceptuales que nos permiten seguir la argumentación del franciscano. Para defender su doctrina de la suposición contra algunas objeciones, Ockham le cede la

[7] *De virtute sermonis:* en virtud del lenguaje, o literalmente (N. de los T.).

palabra a su contradictor: *sed contra praedicta potest objici multipliciter, primo sic. Homo est dignissima creaturarum, quaero quam suppositionem habet hic homo* (ahora bien, en contra de lo dicho antes se puede objetar de muchas maneras, y en primer lugar así. El hombre es la más noble de todas las criaturas; pregunto qué suposición tenga aquí 'hombre'). Luego, tal como se puede esperar según su propia doctrina, él hace que el adversario ensaye la suposición personal. Y señala: *non personalem, quia quaelibet singularis est falsa* (no la personal, porque toda [proposición] singular es falsa). Al referirse a la más noble de las criaturas, no se trata ni de este hombre singular, ni de aquel otro, porque todos los demás no son menos hombres que aquel, ni por consiguiente menos nobles que cualquier hombre determinado. Toda proposición singular referida a un hombre determinado singular —y tal es el caso de la frase citada en la *suppositio personalis*— sería entonces falsa. Ockham le hace decir al adversario: *Ergo habet suppositionem simplicem* (luego [hombre] tiene suposición simple). Pero esta segunda noción tampoco es apropiada. Si se entiende la *suposición simple* en el sentido ockhamiano como una suposición del hombre tomado de manera absoluta, es decir, en su lenguaje, por la *res universalis*, entonces la proposición sigue siendo falsa. *Sed si suppositio simplex esset pro intentione animae, illa esset falsa, quia intentio non est dignissima creaturarum* (pero si la suposición simple fuera por la intención del alma, [la frase] sería falsa, ya que la intención [la representación de la conciencia] no es la más noble de las criaturas). Por consiguiente, concluye el adversario de manera coherente, la suposición simple no puede ser una suposición por una representación de conciencia: *Ergo suppositio simplex non est pro intentione animae*. Y tal es ciertamente el punto que debía establecer la objeción de los contradictores de Ockham, puesto que éste se distingue aquí de una tradición para la cual un término en suposición simple no representa una representación de conciencia, sino una *res universalis*.

Un segundo ejemplo de proposición le va a permitir a Ockham una vez más desarrollar esa misma argumentación de sus adversarios: *Praeterea haec est vera, color est primum objectum visus,*

et quaelibet singularis est falsa, ergo habet simplicem suppositionem; sed si supponeret pro animae intentione illa esset falsa; ergo suppositio simplex non est pro animae intentione (Además esta proposición es verdadera: 'el color es [en la serie de los objetos de percepción] la primera cosa que nosotros vemos', y cualquier proposición singular es falsa [p. ej. 'este color en particular es lo primero que vemos'], luego 'color' tiene aquí la suposición simple; pero si 'color' representara o implicara la representación de conciencia, esta proposición sería falsa; por lo tanto la suposición simple no es suposición por la representación de conciencia).

Las proposiciones singulares en *suposición personal* son todas falsas, puesto que ciertamente nosotros no vemos en primer lugar tal o tal color —verde, amarillo, este verde aquí, aquel verde allá—, sino que, conforme a la teoría de la percepción a la que se apunta aquí, es el color en general (y no, por ejemplo, la corporeidad, la forma, etc.) el que constituye el objeto primero de nuestra percepción. Si decimos que vemos ante todo el color y sólo después las otras cualidades de las cosas, nosotros no aludimos con ello a la representación de la conciencia, sino precisamente al color. Hace falta, entonces, según los contradictores de Ockham, que la suposición simple suponga algo distinto de un acto de conciencia o de un contenido de conciencia. ¿Cuál es eso otro a lo cual, siguiendo esta argumentación, el término debe suponer en suposición simple? Ockham no nos lo dice todavía, pero no es difícil adivinarlo cuando se conoce el significado tradicional de la suposición simple. La consecuencia de la objeción sería entonces que Ockham debería abandonar su interpretación de la suposición simple como suposición para una representación de conciencia, en beneficio de la existencia de una *res universalis*, o declarar absolutamente falsas (*simpliciter*) las dos proposiciones reconocidas y bien conocidas que han sido tomadas como ejemplos.

Sin embargo, Ockham ni siquiera sueña con la primera solución, y sería sin duda para él una salida sin gloria, si reintrodujera o concediera una *res universalis* en la que no cree, y a la cual, desde su punto de vista, él se considera incapaz de 'representar'

como una *res* con un nuevo sentido. ¿Puede entonces declarar simplemente como falsas proposiciones: 'el hombre es la corona de la creación', o 'la percepción comienza por el color'? ¿No se trata aquí de verdades de la tradición bíblica o filosófica, que un ferviente cristiano y un hombre razonable no podría poner en cuestión? ¿Cómo habrá de escapar Ockham a esta dificultad?

El texto donde se aplica a ello es precisamente aquel en el que van a entrar en juego las dos expresiones *simpliciter falsa* (falsa absolutamente o en suposición simple) y *de virtute sermonis falsa*. Ockham, ante todo, se dedica a mostrar que la proposición en suposición simple es falsa en *todos* los casos, y que *homo* por consiguiente debe encontrarse en suposición personal. En efecto, dice Ockham, se puede aplicar el argumento de los adversarios a sus mismas declaraciones; ellos explicaron que ningún hombre singular era la más noble de las criaturas, puesto que existen también otros hombres. Pero ¿qué pasaría si *homo* en suposición simple no representase hombres *reales* singulares, sino algo distinto (*pro aliquo alio*)? Sería necesario entonces que ese *universal* (*commune vel species*) fuera más noble que todo hombre singular. Pero esto, según confiesan los mismos adversarios, es una consecuencia imposible, puesto que, según ella, lo más especial incluiría lo más universal, o lo inferior incluiría lo que le es superior (*inferius includit suum superius*), y lo que se halla así incluido no puede ser más noble que aquello que lo incluye. Ockham tiene que habérselas aquí con los *realistas moderados*, como se los llama, y en especial con el Duns Scoto de la *distinción formal*. Concluye entonces: *Ita si subiectum in illa: homo est dignissima, etc. supponeret pro aliquo alio ab homine singulari, illa esset simpliciter falsa* (Así, si en la proposición 'el hombre es la más noble etc.' el sujeto supusiera por algo distinto del hombre singular, entonces la frase sería absolutamente falsa).

Poco importa aquí que la suposición simple se la entienda en sentido ockhamiano como suposición de la representación de conciencia, o, en el sentido de sus adversarios, como suposición de un universal real, ya que en ambos casos la proposición es falsa en *suposición simple*. Ella es, pues, *simpliciter falsa*, absolutamen-

te falsa (en *suposición simple*). Tenemos así un ejemplo unívoco de cómo Ockham llama *simpliciter* falsas dos proposiciones tradicionales (que por otra parte, según él mismo confiesa, sólo le sirven de ejemplos para otras proposiciones), después de haber mostrado previamente que ellas son falsas en *suposición personal*. ¿Cómo puede Ockham salir de la dificultad que él mismo ha creado al verse obligado a considerar falsas proposiciones tan bien conocidas, ya que ha mostrado que no son verdaderas ni en *suposición personal*, ni en *suposición simple*?

Ockham responde al poner en juego un procedimiento en apariencia anodino: *de virtute sermonis falsa,* literalmente falsa. En efecto, el Venerable continúa: […] *esset simpliciter falsa. Ideo dicendum est quod si Homo supponat personaliter, est de virtute sermonis falsa, quia quaelibet singularis est falsa; tamen secundum intentionem ponentium eam est vera* […] ([la proposición en suposición simple] sería absolutamente falsa. Hay que decir entonces que si *homo* se encuentra en suposición personal, la proposición es *literalmente* falsa, ya que [en este caso] toda proposición singular es falsa; sin embargo es una proposición correcta según la intención de quienes la expresan).

Es cierto que toda proposición singular en suposición personal es falsa, porque ningún hombre singular es la más excelsa de las criaturas, pero sólo si se la toma literalmente, ya que los autores de la misma han querido decir con ella algo correcto. Así, con su *de virtute sermonis*, Ockham salva el dilema en el cual se había encerrado. Es claro que la proposición no es correcta en *suposición personal*; en efecto, se podría estar tentado a referir los signos lingüísticos a algo distinto de las simples cosas singulares *fuera de la conciencia*, es decir, a universales, tal como lo querrían los *realistas*, pero esto no es absolutamente necesario. No se trata aquí más que de un error *en el plano lingüístico.* Los autores han querido decir, sin duda, algo correcto (verdadero), sólo que *se expresaron falsamente*, y de esa manera no es necesario, partiendo de las proposiciones tradicionales, invertir la doctrina ockhamiana de la suposición, ni, partiendo de esta doctrina, rechazar estas verdades reconocidas tal como se expresan en aquellas pro-

posiciones. Así, la fórmula *de virtute sermonis falsa, sed verum secundum sensum impositum* (literalmente falsa, pero correcta en cuanto a lo que se ha querido decir), le permite a Ockham conciliar su nueva doctrina de la suposición con las doctrinas de la tradición escolástica.

No cabe duda de que Ockham encubre y transforma esa tradición, si situamos su posición en la querella de los Universales, o, para decirlo en lenguaje moderno, en la época de la historia de la metafísica a la cual ella pertenece. Sin su fórmula conceptual, y al haber recusado la *res universalis*, Ockham chocaría con mil proposiciones semejantes a aquellas que hemos tomado como ejemplo. ¿Cómo se ha podido hablar del hombre, del color, etc., si todo eso no existe? Con su concepto, sin embargo, él puede contentarse con examinar muy ligeramente una gran cantidad de proposiciones contrarias a su enseñanza, ya que ellas dejan de ser poderosos y elocuentes adversarios, adornados con el brillo de la verdad e instalados sólidamente en la tradición, para transformarse de un golpe en simples maneras de decir de sus autores, las cuales en adelante tendrán menos peso en tanto que son producto de la mente.

En efecto, Ockham afirma al mismo tiempo que las proposiciones falsas encubren proposiciones verdaderas, las cuales son comprendidas por sus autores de manera correcta, y que ellas han sido expresadas o escritas de manera tan imprecisa por un simple error. Sin embargo, tendremos ocasión de ver cómo no resulta tan fácil, en el cuadro de las presuposiciones ockhamianas, descubrir aquellas proposiciones correctas que, pretendida o presuntivamente, han pasado desapercibidas, y cómo Ockham no logra descubrirlas sino pagando el precio de construcciones muy problemáticas que lo conducen a resultados por completo diferentes. En primer término, él se limita a restituir, a su manera, el sentido de las proposiciones; lo que, por lo demás, no logra sino en la medida en que no parte de la letra exacta de la proposición original y tradicional. Es así como, de manera aparentemente anodina e inofensiva, continúa: [...] *tamen secundum intentionem ponentium eam est vera, quia non intendunt quod homo est nobilior*

creatura universaliter, sed quod sit nobilior omni creatura alia quae non est homo ([…] sin embargo es una proposición verdadera si se parte de la intención de sus autores, porque estos no quieren decir que un hombre [determinado o en suposición personal: así es como Ockham entiende aquí *homo*] sea más noble en absoluto que cualquier criatura, sino sólo que es más noble que cualquier otra criatura que no sea también hombre).[8]

Transformada así la proposición se vuelve correcta,[9] con lo cual Ockham reconcilia su doctrina con las doctrinas de la tradición. Pero esta afirmación según la cual los antiguos, inclusive los más ilustres autores, no dejaron de cometer impropiedades y negligencias lingüísticas, ¿no es tal vez demasiado cómoda? De hecho Ockham parece haberlo percibido, porque, tras haber afirmado que esas proposiciones provenientes de autores y de maestros renombrados podían ser literalmente falsas, él propone una nueva teoría para explicar tantos errores. Ésta consiste en una distinción entre el *actus exercitus* (acto cumplido) y el *actus signatus* (el acto *únicamente* designado). El *acto cumplido*, o el cumplimiento enunciativo, se lleva a cabo, según Ockham, mediante el verbo *est* o un verbo análogo, el cual indica que una enunciación se ha realizado fácticamente cuando se dice: *homo est animal, homo currit, homo disputat,* etc. Hay, por el contrario, *acto designado*, cuando se indica simplemente que algo puede ser dicho de alguna cosa. El *actus signatus* puede reconocerse por verbos tales como *praedicari* (enunciar), *verificari* (ser verificado, y por lo tanto enunciado igualmente de algo), *competere* (pertenecer al sujeto de una proposición), *subdici* (ser puesto como sujeto, ser hecho *objeto*), etc. Ejemplo: *animal praedicatur de homine* (animal se predica del hombre). Aquí *animal* no se enuncia fácticamente del *hombre*, sino que se indica únicamente que se lo puede enunciar. En esta *indicación* no se hallan para nada implicados hombres

---

8 En la edición de Boehner (182) dice: […] *quod homo sit nobilior omni creatura* […] *omni creatura quae non* […].

9 Hablando en sentido estricto, Ockham restringe la frase a las criaturas corporales, por oposición a las 'sustancias intelectuales' (p. ej. los ángeles).

reales o seres vivientes reales, sino únicamente conceptos proferidos, escritos, representados. Así, pues, a los ojos de Ockham no es lo mismo decir *animal praedicatur de homine,* y llevar a cabo factualmente el enunciado al declarar *homo est animal*. Esta distinción llega a ser todavía más clara si se habla expresamente de conceptos. En el *actus signatus* se puede decir absolutamente *genus praedicatur de specie* (el género se predica de la especie), o decir también absolutamente *haec vox animal praedicatur de hac voce homo* (esta palabra animal se predica de la palabra hombre).

Sin embargo, en tanto que *actus exercitus*, como enunciación cumplida del tipo *species est genus* (la especie es género), o bien, *haec vox homo est haec vox animal* (la palabra hombre es la palabra animal), ambas proposiciones se vuelven falsas, ya que la especie no es el género, ni la palabra *hombre* es la palabra *animal*. Es claro que Ockham considera que la situación es muy diferente según se tomen en conjunto palabras que designan conceptos o palabras —para el caso, *species, genus, vox*—, o según con esas palabras se indique algo diferente y sólo después se reflexione sobre los conceptos, las palabras o las representaciones. El paso de una proposición como *homo est animal* a otras como *vox homo est animal* o *species est genus* casi se asemeja a un juego de prestidigitación, a tal punto que el mismo Ockham probablemente no fuera consciente de que en el interior de su misma teoría se hubiera realizado ese paso. Oigámoslo:

> El acto ejercido tiene lugar gracias al verbo (*est*), o a otro verbo análogo que no significa únicamente que algo sea dicho de alguna cosa, sino que realiza también la enunciación al decir lo uno de lo otro; así, cuando se dice 'el hombre es un ser animado', 'el hombre corre', 'el hombre disputa', etc. El acto (enunciativo) designado es, por el contrario, el acto que tiene lugar gracias a la palabra 'ser predicado', o con el verbo 'ser hecho objeto', o 'ser verificado', o 'competir (a un sujeto)', o algo semejante. Cuando decimos p. ej: 'ser animado se predica del hombre', 'ser animado' no es [fácticamente] enunciado de 'hombre' [no se dice que el hombre sea un ser animado], porque animal es hecho aquí objeto de la enuncia-

ción y no es predicado, y es por lo tanto un acto designado. Y no es lo mismo decir 'ser animado se predica del hombre' y 'el hombre es [un] ser animado'. Y tampoco es lo mismo decir '[el] género es predicado de [la] especie' o 'la palabra animal es predicada de la palabra hombre', y '(la) especie es (un) género' o '(la) palabra hombre es (la) palabra animal'. Porque las dos primeras son verdaderas y las dos segundas son falsas.[10]

Ahora bien, a los ojos de Ockham es precisamente esta posibilidad de confusión la que explica los numerosos errores que él les reprocha a las autoridades y a los demás autores. En efecto, a continuación nos dice lo siguiente:

Sin embargo Aristóteles toma a veces el cumplimiento enunciativo (*actus exercitus*) por la indicación enunciativa (*actus signatus*), y a veces inversamente. Muchos otros hacen lo mismo, lo que los lleva a caer con frecuencia en el error, y es lo que sucede en el caso que analizamos actualmente.[11]

Luego el *Venerabilis* explica este error ilustrándolo con los ejemplos citados por él. En el caso que nos ocupa, de la proposición *homo est dignissima creaturarum* (el hombre es la más noble de todas las criaturas), o la corona de la creación, se sigue que es falsa según su opinión. Lo correcto sería el *actus signatus* con el

---

10 *Est autem actus exercitus qui importatur per hoc verbum (est) vel aliud huiusmodi, quod non tantum significat aliquid praedicari de aliquo, sed exercet praedicando unum de alio, sicut dicendo homo est animal, homo currit, homo disputat, et ita de aliis. Actus autem signatus est ille qui per hoc verbum praedicari importatur; vel per hoc verbum, subjici, vel verificari, vel competere, vel aliquid huiusmodi. Verbi gratia, animal praedicatur de homine. Hic non praedicatur animal de homine, quia ibi animal subjicitur et non praedicatur, et ideo est actus signatus; et non est idem dicere, animal praedicatur de homine et homo est animal* […]. *Nec est idem dicere genus praedicatur de specie, vel haec vox animal praedicatur de hoc voce homo, et species est genus, vel haec vox homo est haec vox animal. Nam primae duae sunt verae et secundae duae sunt falsae.*

11 *Et tamen hoc non obstante Philosophus accipit aliquando actum exercitum pro actu signato, et aliquando e converso; et ita faciunt multi alii et hoc facit multos incidere in errores; et ita in proposito.*

cual esta proposición ha sido confundida: *dignissima creaturarum praedicatur de homine* (la más noble de las criaturas se predica del hombre). En este *actus signatus,* tanto *homo* como *dignissima creaturarum* suponen según la *suppositio simplex* la representación de conciencia. En efecto, según Ockham, de la representación *homo* se enuncia precisamente la otra representación, *dignissima creaturarum*, aunque no lo es por ella misma, sino con respecto a los hombres singulares (*pro singularibus*). Así, si se quisiera deducir de este *actus signatus* el *actus exercitus* correcto, se debería decir, por ejemplo: *Omnis homo est dignissima creaturarum et nihil aliud ab homine est dignissima creaturarum* (todo hombre [cada uno a su vez] es la más noble de las criaturas, y nada distinto de [un] hombre es la más noble de las criaturas).

En el *actus signatus*, *homo* suponía, en *suppositio simplex*, la representación; en el *actus exercitus* correcto correspondiente, por el contrario, *homo* supone *personaliter* y por las cosas singulares (*pro rebus singularibus*), porque nada, fuera de una cosa singular (*res singularis*), puede ser 'la más noble de las criaturas'. Desde este punto de vista, tampoco a nosotros nos parecen absolutamente inatacables tanto estas proposiciones calificadas de expresiones *imprecisas*, como esas autoridades. La manera más natural de expresarse: 'el hombre es un ser vivo' o 'es la corona de la creación', se convierte repentinamente en falsa. Tan artificioso y poco natural se muestra este *actus exercitus* que, según Ockham y sus reglas, es el único que garantiza el acuerdo correcto de la proposición con la realidad, como simple y natural nos parece, a quienes descendemos de Ockham y los nominalistas, la inferencia según la cual únicamente *seres singulares reales* pueden ser llamados corona de la creación. A menos que sea falso desde un comienzo no preguntar por la posibilidad de algo como *hombre*, *color*, *ser viviente*, sino únicamente en el horizonte de cosas singulares subsistentes o de representaciones de conciencia, y encerrar así la pregunta dentro de un proyecto metafísico que no parece corresponder en nada a la esencia de la experiencia humana del mundo, ni tampoco a la esencia original del lenguaje.

Resumamos una vez más. Hemos encontrado en Ockham aquella conexión entre *simpliciter* y *de virtute sermonis* que condena nuestro Estatuto. En efecto, recordemos la primera parte de nuestro Estatuto, según la cual nadie debe atreverse a declarar que una proposición bien conocida sea *simpliciter falsa* o *falsa de virtute sermonis*, si cree que el autor de la proposición ha querido expresar algo correcto. Ahora bien, Ockham cree, y él mismo lo confirma expresamente, que en la intención hay algo correcto, y por ello califica tales proposiciones como falsas *simpliciter* o *de virtute sermonis*.

La segunda parte de nuestro Estatuto dice que nadie debe declarar falsa *simpliciter* o *de virtute sermonis* cualquier proposición que sería falsa según la *suppositio personalis* de los *terminii*. Ahora bien, Ockham muestra que sus proposiciones-ejemplos son falsas en *suppositio personalis* y las llama falsas *simpliciter*, y tras un análisis más cuidadoso de la suposición personal las denomina falsas *de virtute sermonis*. En pocas palabras, Ockham contradice sin equívocos las dos primeras partes de nuestro Estatuto. Además hemos visto cómo, detrás de esa querella de forma acerca del derecho a llamar falsas algunas proposiciones *simpliciter* o de *virtute sermonis*, el verdadero conflicto contrapone más bien dos sistemas de suposición. Por una parte, el sistema tradicional que insiste en la *suppositio simplex*, y, por otra, el ockhamiano, que privilegia de manera novedosa la *suppositio personalis*.

Término y suposición en Juan Buridano

Esta formulación sería suficiente para orientarnos hacia Juan Buridano, quien fuera Rector de la Universidad poco antes de que se firmara el Estatuto, y a quien se le atribuyeron entonces ciertas cualidades diplomáticas.[12] Esta sospecha viene a confir-

[12] Por ejemplo, haber sido Legado ante la Curia Pontificia y ante el Rey, e igualmente la astucia que le atribuirá más tarde la leyenda de la torre de Nesle, según la cual habría engañado a la reina que pretendía arrojarlo al Sena luego de haber tenido relaciones adúlteras con él. Se le conocía también por su habilidad para inventar juegos de palabras (cf. Paqué 1985, 89).

marse cuando se considera con más atención la doctrina sobre la suposición sustentada por Buridano. El rasgo más significativo que encontramos en ella es que el nombre de *suppositio simplex* no aparece allí para nada (Paqué 1985, 89). Sin duda esta suposición se encuentra allí en cuanto al sentido; pero como la representación de conciencia, a la cual se referiría la *suppositio simplex* según Ockham, se ha convertido ahora en un signo, esta suposición, en la doctrina de Buridano, viene a confundirse con la suposición de los signos lingüísticos (proferidos o escritos), y la suposición de esta representación viene a ser *suppositio materialis*, en la medida en que la representación de la conciencia es también *material de designación*.

Si Buridano hubiese querido hablar de otras suposiciones —dejando a un lado las dificultades ligadas a la subordinación ontológica del universal—, él hubiese debido hablar de una suposición que en su doctrina se había vuelto anónima, o comenzar por definir sus propias suposiciones. La fórmula 'otras suposiciones' permite evitar esta dificultad, y deja abierta la cuestión de saber si existen además otras posibilidades de interpretación de las proposiciones controvertidas. En la enumeración de las suposiciones Buridano distingue una *suposición propia* y otra *impropia*, según que la palabra sea empleada en sentido propio o figurado:

> La primera subdivisión de la suposición consiste en que existe una suposición propia y una suposición impropia o traspuesta. La suposición se dice propia cuando el signo lingüístico supone según la significación establecida de manera general para él. Es impropia, si el signo lingüístico supone según la significación de otro signo lingüístico, gracias a un desplazamiento debido a la analogía, a la ironía o a alguna causa de esa naturaleza, como cuando decimos que 'la pradera ríe', o de un niño: 'tú eres un buen niño' (*Summulae* tract. IV).[13]

---

[13] *Et erit prima divisio suppositionis quod quaedam et propria et quaedam impropria seu transsumptiva. Propria dicitur quando vox supponit secundum suam significationem sibi communiter institutam. Impropria est quando vox supponit secundum*

En la división que nos interesa aquí, Buridano, como lo hemos dicho, identifica *suppositio simplex* y *suppositio materialis*. A continuación del texto precedente, escribe:

> Otra división de la suposición es la material y la personal. Se llama suposición personal cuando el sujeto o el predicado de la frase suponen por sus últimos significados o por su último significado: como cuando el término *homo* supone por los hombres (singulares) en la proposición *homo currit*. Pero se dice suposición material cuando el signo lingüístico (la formación significante) supone por sí o por algo semejante a él (alusión a la correspondencia entre la formación fónica y el signo escrito), o por lo inmediatamente designado. Lo designado inmediatamente es el concepto según el cual la formación fónica recibe su significación; es el caso de un concepto como el término *homo* en las proposiciones: *homo est species, animal est genus* (*Summulae,* tract. IV).[14]

La perspectiva de la distinción entre el signo y lo designado, que habíamos encontrado ya en Guillermo de Ockham, pasa aquí claramente al primer plano; todo aquello que es signo —ya sea una palabra, ya sea un signo-imagen escrito o representado—, se ve asimilado en la suposición al *material* de lo designado: la *suppositio materialis*. En cuanto a lo demás, es decir, a las cosas singulares o reales, son para Buridano objeto de *suppositio personalis*.[15]

---

significationem alterius vocis ex transsumptione propter similitudinem vel yroniam aut huiusmodi aliam causam ut si dicamus pratum ridere vel de uno puero, tu es bonus puer.

[14] *Aliter dividitur suppositio in materialem et personalem et vocatur suppositio personalis quando subictum vel praedicatum propositionis supponit pro suis ultimis significatis vel pro suo ultimo significato: ut iste terminus homo supponit pro hominibus in ista propositione homo currit. Sed suppositio materialis dicitur quando vox supponit pro se aut pro sibi simili, aut pro significatio immediato quod est conceptus secundum quem (vox) imponitur ad significandum ut iste terminus homo in ista propositione homo est species, animal est genus.*

[15] Para una exposición detallada de la *significatio* y de la *suppositio* según Buridano, ver Reina (1959). Con respecto a la relación entre el Estatuto y Ockham, M. E. Reina se limita a reproducir las posiciones clásicas. Sin embargo, a propósito de

Como estas cosas singulares constituyen propiamente el sentido que se pretende, es decir, lo designado en último término por la palabra y la representación, y como la *suppositio personalis* viene a ser entonces la única suposición referida a la cosa, Buridano puede bautizarla con un nuevo nombre, el de *suppositio significativa*, suposición *significativa* o, para traducirla de manera más libre, suposición *con referencia real* ([…] *secundum suppositionem significativam sive personalem*). Así, por ejemplo, en su *Metafísica* q. 6, en todos los textos donde se dice *significativa*, Ockham hubiera dicho *personaliter*.[16] De esa manera la palabra se ha distanciado naturalmente mucho más de la cosa en Buridano que en Ockham, ya que en este último el signo verbal o escrito se hallaba ciertamente subordinado (*subordinatus*) a la representación, pero podía sin embargo suponer todavía inmediatamente por la cosa concernida sin pasar por la representación. En Buridano, en cambio, la palabra no se refiere ya inmediatamente a las cosas percibidas, sino a la representación conceptual. *Lo designado de manera inmediata es el concepto* (*conceptus*), tal como lo vimos anteriormente. Y de manera más clara aún: […] *cum voces non sint impositae ad significandum res nisi mediantibus conceptibus earum* ([…] dado que los signos verbales no son impuestos para la designación de las cosas sino mediante los conceptos de tales cosas). Igualmente, todo el peso de la verdad se desplaza de la proposición lingüística a la proposición representada: […] *ad praesens non est curandum de propositione vocali vel scripta, quia istae non dicuntur verae vel falsae nisi propter mentales propositiones veras vel falsas quas repraesentant* ([…] de la proposición

---

la relación entre el Estatuto y Buridano, ver 104-107. En lo esencial llega a los mismos resultados que hemos llegado nosotros, aunque algunos puntos de su argumentación parecen insostenibles.

16 En el *Elementarium (logicae),* publicado por E. M. Buytaert, O. F. M. y atribuido a Ockham (en realidad se trata de un reporte, conservado en Constanza, hecho por el estudiante del sur de Alemania, Friedrich von Nordlingen, en los años 1347-1348), *significativa* aparece con mucha más insistencia, y se la utiliza en primer lugar con *personalis* (ver *Franciscan Studies*, t. XXV y XXVI, 1965 y 1966).

proferida vocalmente o escrita no tenemos que preocuparnos aquí, porque dichas proposiciones no tienen valor de verdad o de falsedad sino gracias a las proposiciones mentales correctas o falsas a las que ellas representan [por las cuales ellas están ahí]).

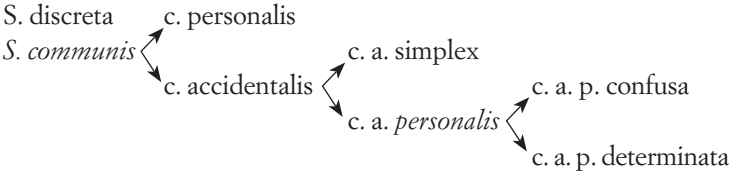
No hay duda de que para los realistas, en la querella de los Universales, la palabra (color, hombre, etc.) tampoco se refería inmediatamente, o por mediación del concepto, a la cosa singular, sino a lo universal. La palabra no podía suponer por esta cosa singular en suposición *simple*, sino únicamente en suposición *personal* secundaria. Ahora bien, como entre tanto este universal designado por la palabra se había convertido en representación de conciencia, la subordinación que realiza Buridano de la palabra y del concepto atestigua en un cierto sentido que retoma las concepciones tradicionales, ya que la palabra supone por aquello que, en adelante, en el *conceptualismo*, sustituyó al universal real. Como, por otra parte, este universal ya no es ahora una *res* (cosa), y como sólo pueden ser llamadas *reales* en sentido pleno las cosas singulares exteriores a la conciencia, el lenguaje pierde con Buridano, aun más que con Ockham, su contacto con la realidad, ya que no se refiere inmediatamente a las cosas, las cuales son tomadas ahora en imagen de manera absolutamente *no lingüística*, sino a simples representaciones.

Y éste es precisamente el reproche que harán más tarde las ciencias de la Naturaleza a las *ciencias humanas* que parten del lenguaje, ya que estas últimas no se ocupan de cosas reales, sino de contenidos de conciencia, de *representaciones*. Es posible entonces hacer un seguimiento hasta Buridano del origen de esta separación ulterior entre los dos dominios de la ciencia, ambos provenientes de la antigua ciencia medieval acerca del lenguaje. En el marco de la querella de los universales, Buridano tampoco deja de sacar con toda claridad las consecuencias de su experiencia con el ser del ente: *Notandum est quod genera et species non sunt nisi termini apud animam existentes* […] (Hay que notar que los géneros y las especies no son otra cosa que términos que subsisten en la conciencia [en el alma]). También las palabras pueden ser llamadas así; por eso el texto prosigue: […] *vel etiam termini*

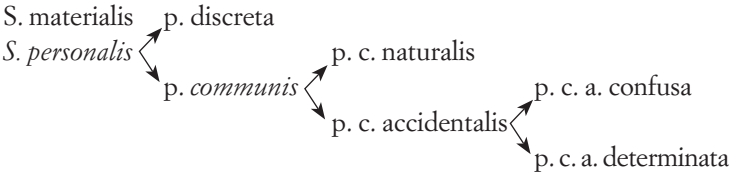
vocales aut scripti, qui non dicuntur genera aut species nisi secundum attributionem ad terminos mentales quos designant ([…] o también términos proferibles o escritos, que sin embargo no son llamados especies o géneros sino con referencia a los términos mentales que ellos designan). Buridano es así un terminista o un conceptualista, si queremos clasificarlo según la determinación general para una categoría de filósofos, o para una escuela. Y sin embargo Buridano, a diferencia de Ockham, no parece haber suscitado dificultad alguna. Obtuvo una buena prebenda al haber sido elegido como rector, además de sus múltiples títulos y cargos honoríficos, y durante su vida gozó de una considerable reputación, antes de que dos conocidas leyendas lo convirtieran en inmortal: la Fundación de la Universidad de Viena y el engaño que le jugó a la reina en la torre de Nesle.

La cuestión que se plantea es entonces la siguiente: ¿cómo pudo Buridano en esas condiciones haber sustentado las mismas doctrinas que Ockham? Hay un primer punto que llama la atención, y con el cual uno se topa cuando considera a Buridano en el marco de su lógica. A primera vista, los sistemas de Pedro de España y de Buridano parecen estar de acuerdo de manera casi perfecta. Únicamente un examen más cuidadoso permite descubrir cómo Buridano, en el texto que acabamos de leer, deja simplemente caer, o modifica ligeramente, algunas palabras decisivas, de tal manera que, adoptando el texto de Pedro de España para presentar su propia doctrina de la suposición, no hace otra cosa que revestir con un traje seductor una doctrina de la suposición idéntica a la de Ockham; sólo que este último, habiendo hablado con total libertad y como verdadero innovador de la cosa misma, se había convertido en blanco de las críticas. La lógica de Buridano sigue las mismas subdivisiones que la de Pedro de España, y sin embargo, cuando éste dice, por ejemplo, "el predicable o el universal se divide a su vez en género, especie, diferencia, propio y accidente" (*praedicabile autem sive universale dividitur in genus, speciem, differentiam, proprium et accidens*), Buridano deja caer las dos palabras *sive universale* (o lo universal) y las sustituye con un "en sentido propio" (*proprie sumptum*), para que quede

muy claro que sólo se refiere al predicado, es decir, al predicado enunciable, y no al universal en tanto que *res* (cosa). Ahora bien, de manera también muy discreta, su doctrina de la suposición viene a fundirse en el molde de la lógica tradicional de Pedro de España. Buridano llega incluso a retomar las viejas subdivisiones, pero las reorganiza mediante un pequeño desplazamiento, de manera que la distinción fundamental ya no se lleva a cabo entre la *suppositio discreta* del nombre singular y la *suppositio communis* del concepto universal, sino entre la *suppositio materialis* por el signo y la *suppositio personalis* por la cosa singular designada. Esto recuerda el ordenamiento de las *suppositiones* en Pedro de España (Paqué 1985, 95):



Juan Buridano mantiene casi todas esas denominaciones, con excepción de la *simplex*, pero la *suppositio personalis* pasa ahora a un primer plano, lo que tiene como consecuencia el siguiente esquema (Paqué 1985, 96):



Así como toda suposición, con excepción de la *discreta*, sigue siendo a los ojos de Pedro de España una *suppositio communis*, así también, a los ojos de Buridano, toda suposición, con excepción de la *materialis* (la cual incluye ahora la *simplex*) es una *suppositio personalis*. En Pedro de España el dominio de las cosas comenzaba con el sentido verbal universal (en la medida en que

se tratase de un *terminus communis*). En Buridano, en cambio, ese dominio comienza con la cosa singular perceptible (*res singularis extra animam existens*).

Mientras que Pedro de España parte del lenguaje, para Buridano la palabra es algo secundario, subordinada únicamente a la representación perceptiva (imaginaria) de las cosas singulares, y pierde así con ello todo valor noético, ya que los conceptos en esta teoría nacen de manera rigurosamente no lingüística, y el aspecto o la imagen-retrato de las cosas en la conciencia parece jugar un papel decisivo en la génesis de los conceptos.

En Buridano la *suppositio personalis* tiene como función la de ser puente único que conduce de la palabra a la realidad. Su oposición a la *suppositio simplex*, que en Ockham daba pie todavía a la discusión, hace que ésta caiga por completo en el olvido, como puede verse muy bien en la nomenclatura de Buridano. Al lado de la suposición por el material de la designación sólo queda un lugar para la cosa, la *suppositio personalis*, y esto a pesar del carácter tradicional de la subdivisión.

Ya en Ockham *personaliter* y *significative* habían coincidido, tal como lo encontramos en su *Expositio super Librum Elenchorum*:

> Se debe también saber que el término, en la medida en que se trata de su imposición o de su fijación, tiene siempre la propiedad de suponer por las (cosas singulares) designadas por él. Esto se debe al hecho de que, como empleamos los signos verbales por las cosas, resulta claro que empleamos los signos verbales por las (cosas singulares) designadas por ellos. Así pues, los signos verbales son siempre, en lo concerniente a su significación fijada, *significativos* (referidos a la cosa), *y por lo tanto empleados según la suposición personal*, en la medida en que están en condiciones de suponer *personaliter*. [El texto ha sido establecido por Paqué 1985, 97, según Boehner (*Franciscan Studies,* t. 6, 1946, 269)].[17]

---

[17] *Est etiam sciendum, quod terminus, quantum est ex vi suae institutionis sive impositionis, semper habet, quod supponat pro suis significatis. Cuius ratio est, quia cum*

Buridano sólo tiene que sacar la consecuencia y llamar entonces también *suppositio significativa* a la *suppositio personalis*. Con ello se ve superada no solamente la vieja doctrina, sino igualmente las viejas denominaciones. Ya en Ockham habían perdido su significación, tanto la *suppositio simplex* por el sentido verbal universal, como la *suppositio personalis* en cuanto restricción del concepto universal al caso particular (personal) de la *res particularis* (dado que éste es todavía el nombre dado a la cosa singular por oposición a la *res universalis*, antes de convertirse en *res singularis*). Con Buridano, por el contrario, los nuevos nombres de *suppositio materialis* por el material de la designación y de *suppositio significativa* por lo designado mismo corresponden de nuevo perfectamente a la cosa —y muestran también, con un bello ejemplo, lo poco gratuitos que son los signos verbales que, aunque impuestos convencionalmente (*per voluntariam institutionem*), no lo son sin embargo de manera arbitraria.

---

utamur vocibus pro rebus, manifestum est, quod utimur vocibus pro suis significatis; igitur semper, quantum est ex vi impositionis vocum, sumuntur significative et per consequens personaliter, *si sint natae supponere personaliter.* Ver igualmente *Summa Logicae,* ed. Boehner, 167: *sumi significative et supponere personaliter.*

TERCERA PARTE
Fe y razón: una importante querella entre los filósofos medievales

Acerca de la demostración

De manera general, la teoría de la demostración que Ockham desarrolla en sus escritos sobre lógica, y que se halla presupuesta en sus argumentaciones metafísicas, está fundamentada en las obras lógicas de Aristóteles. Al igual que otros escolásticos de los siglos XIII y XIV, el franciscano utiliza el término 'demostración' con un sentido muy preciso. La demostración propiamente dicha es un silogismo compuesto de dos premisas que son conocidas por sí mismas, y gracias a las cuales se conoce una conclusión que no se conocería sin su presencia (cf. Weinberg 1963, 257; *Summa Logicae* III, II, I; *Sent.* Prol. q. 6 D). La mejor demostración es aquella en la cual las premisas son universales y afirmativas; así, es posible diferenciar la demostración de cualquier otro tipo de inferencia, incluso de aquella cuyas premisas son verdaderas y que es formalmente válida. Debe tenerse en cuenta esta diferencia por dos razones: a) porque resulta necesario distinguir los argumentos *probables* o *persuasivos*, de aquellos que son definitivos y concluyentes; b) porque no debe confundirse la demostración,

con los argumentos científicos mediante los cuales se establecen las premisas.

Para ilustrar este segundo punto, se debe considerar la manera como son concebidos los principios científicos. Pero, antes de continuar, partamos de algo más esencial: la ciencia se ocupa de proposiciones universales, y la demostración silogística es la forma de razonamiento propia a la ciencia *in strictu sensu*; es decir, si uno está de acuerdo con la ciencia, está de acuerdo con la verdad de una proposición. Lo cual no significa que para Ockham el conocimiento científico sea *a priori*, en el sentido de ser un desarrollo de ideas o de principios innatos. Por el contrario, el conocimiento intuitivo es primario y fundamental. Así, por ejemplo, si se considera la proposición 'el todo es mayor que la parte', se habrá de reconocer que el espíritu está de acuerdo con la verdad de esta proposición una vez que aprehende el sentido preciso de los términos. Una vez más, ello no quiere decir que el principio sea innato, porque sin la experiencia la proposición no podría ser enunciada, ni el sentido de los términos podría ser aprehendido. De igual manera, es posible demostrar que un atributo pertenece a un sujeto singular gracias a la participación de la experiencia o del conocimiento intuitivo. Nada puede ser conocido naturalmente por sí mismo, a menos que sea conocido intuitivamente.[1]

Antes de continuar, habrá que esclarecer las bases de nuestra prospección: ¿qué significa o qué quiere decir conocimiento intuitivo o *notitia intuitiva*? El conocimiento intuitivo es el tipo de conocimiento que nos permite saber si una cosa del mundo es o no es; en otras palabras, se trata de la aprehensión inmediata de una cosa en cuanto existente, conocimiento que permite además formar en el espíritu una proposición contingente relativa a la existencia de esa cosa singular. El espíritu conoce de manera inmediata en virtud de la simple aprehensión si las cosas son inherentes, si se hallan distantes o no, y de igual manera conoce otras verdades de carácter temporal. Por ejemplo, si Sócrates es

---

[1] Copleston (1980, 69) hace notar el carácter experimental del conocimiento intuitivo en Ockham, y cita *Sent.* I 3, 2, F.

en verdad blanco, la aprehensión del individuo y de su blancura, gracias a la cual puede conocerse con evidencia el hecho de que Sócrates es blanco, es un conocimiento intuitivo. Si tomamos otro ejemplo en lo que concierne a la inducción, en ese caso queremos saber si una cosa es causa de otra con el fin de obtener un principio causal general. Si queremos demostrar, por ejemplo, que todas las hierbas de una especie determinada son benéficas para cualquiera persona que tenga fiebre, esta proposición no puede ser inferida de manera silogística de otras proposiciones mejor conocidas. El conocimiento de su veracidad se deriva del conocimiento intuitivo, es decir, de la experiencia directa y concreta. De hecho ese conocimiento intuitivo es primordial e indispensable. Al observar que una persona con fiebre recupera la salud luego de haber consumido esa hierba, entonces, una vez que se han eliminado todas las causas posibles de la recuperación, se sabe con certeza que su causa es la hierba, y se obtiene con ello un conocimiento experimental de una causa. Ahora bien, para proceder en este caso particular a la proposición general, se debe también saber con certeza que todos los individuos de una misma clase poseen una naturaleza que puede producir un mismo efecto en objetos de una clase determinada. Dicho de otra manera, se debe saber que todos los agentes de una clase determinada pueden producir el mismo efecto. Así pues, las afirmaciones siguientes: a) 'una cierta hierba ha sanado a un cierto enfermo'; b) 'todas las cosas de una misma clase son igualmente eficaces', son suficientes para demostrar la proposición 'todas las hierbas de esta clase pueden curar a personas con fiebre'.

Ahora bien, este argumento nos parece que no configura una demostración, puesto que una de las premisas es contingente, mientras que la otra premisa presenta un término medio externo, es decir, un término tan general que no se refiere de manera especial al sujeto en cuestión. Para una auténtica demostración el término medio debe hallarse en relación directa con el predicado de la conclusión. Así pues, aunque la inducción es una aplicación formal, no es una demostración. En este sentido no debe olvidarse que para Ockham los principios de la ciencia natural no

sólo son indemostrables, sino que además dependen inevitablemente de la experiencia. Las proposiciones singulares sobre las cuales se apoya la ciencia natural son evidentes, pero lo son por sí mismas. De ahí que la ciencia se componga de demostraciones con premisas que, a excepción de las matemáticas, se apoyan en la experiencia. En lo que concierne al carácter de las premisas, éste no puede ser expuesto de manera categórica, ya que resulta imposible demostrar de manera concluyente que una causa finita tenga que producir un efecto finito, dado que Dios, gracias a su omnipotencia, puede hacer todo lo que no comporte contradicción. Los principios científicos deben expresarse de la siguiente manera: 'todo A *puede* producir B', pero no 'todo A produce *necesariamente* B'. Esto no quiere decir que para Ockham todas las causas segundas no sean más que una simple circunstancia que Dios aprovecha o utiliza para ejercer su poder. Para el franciscano todos los juicios científicos naturales presuponen el curso normal de la Naturaleza (*suppositio communis cursus naturae*).

El argumento de la omnipotencia divina pone en evidencia las limitaciones intelectuales del conocimiento humano. Este mismo principio es introducido por Ockham en su doctrina psicológica, cuando pregunta si Dios puede generar en el espíritu humano un conocimiento evidente de la no existencia de una sustancia o cualidad. La comprensión de una proposición y su aceptación o su rechazo presuponen que se hayan comprendido sus términos. Así, es necesario tener un conocimiento intuitivo, tanto sensible como intelectual, de los objetos presentes ante nosotros. Los objetos que se presentan a nuestros sentidos producen un acto de percepción que se prolonga mientras que esos objetos se mantengan ante nosotros, de tal manera que nada puede ser conocido por sí mismo naturalmente, a menos que lo sea de manera intuitiva. Gracias a este conocimiento intuitivo se puede tener también un conocimiento abstractivo, aunque éste, al hacer abstracción de la existencia o de la no existencia, no permite conocer de manera evidente si una cosa existe o no.[2]

---

[2] Marino Damiata (1996, 31) cita *OTh*, IX, Ql. V., q. 5, 496: *differunt simpliciter*;

El conocimiento abstractivo (*notitia abstractiva*) es aquel en virtud del cual no es posible saber con evidencia de una cosa contingente si ella existe o no (*notitia abstractiva est illa, virtute cuius de re contingenti non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit*); de esta manera, un conocimiento abstractivo hace abstracción de la existencia o no existencia de la cosa, ya que tal conocimiento no permite saber con evidencia si la cosa existe cuando existe, o si ella no existe cuando no existe, y esto en oposición al saber intuitivo. Por otra parte, el conocimiento intuitivo incluye no sólo los objetos del mundo externo, sino también los propios estados mentales interiores, es decir, nuestras propias voliciones, conocimientos y emociones, como, por ejemplo, la duda o la tristeza. Podemos tener experiencia de nosotros mismos, pero no en tanto que sustancias intelectuales; en efecto, nadie posee conocimiento de sí mismo como alma inmortal que constituye para su cuerpo su forma sustancial (ver Weinberg 1963, 260; Alféri 1993, 160). En definitiva, el conocimiento de los hechos contingentes, en lo que concierne al mundo o a nuestros propios estados internos, presupone una comprensión intuitiva de las cosas, ya que este conocimiento intuitivo es el que nos permite saber si una cosa existe o no.

Paradójicamente, para el teólogo es posible también conocer de manera evidente una cosa inexistente, por ejemplo, la intuición de estrellas sin su presencia.[3] Esto implica una contradicción lógica. Pero si Dios produce esta clase de acción, la inclusión de la palabra *presente* en la proposición implica necesariamente la presencia natural de la cosa. El conocimiento evidente significa que en la experiencia la realidad es la misma cosa que se enuncia en la proposición con la cual se da el asentimiento. Aparentemente

---

per notitiam intuitivam non tantum iudico rem esse quando est, sed etiam non esse quando non est (difieren simplemente; por el conocimiento intuitivo no sólo juzgo que la cosa es cuando es, sino también que no es cuando no es). Ver Wood (1987, 55).

[3] Copleston (1980, 72) cita *Sent.* II, 15, E; *Quodlibeta* I, 13 y VI, 6. Winberg (1963, 261) cita: *Quolibeta* V, q. 5 y VI q. 6. Ver también Böhner (1943); y Baudry (1950, artículo *Notitia*).

es posible proponer que Dios crea las condiciones psicológicas y fisiológicas que conducen normalmente a un hombre y a su espíritu a aceptar la proposición según la cual la cosa se halla presente. Este acto o idea es de naturaleza abstractiva y no intuitiva. Ahora bien, ¿puede este conocimiento ser llamado intuición natural? Porque sólo un conocimiento natural puede ser llamado así. Si este acto o asentimiento pertenece a la misma especie de un acto intuitivo, sigue siendo incoherente, ya que no es posible calificar dos actos como diferentes e idénticos al mismo tiempo.

Sin embargo, la teoría de la omnipotencia divina admite la posibilidad de creer en objetos sin que ellos se hallen presentes, lo cual hace posible una certeza psicológica diferente de la evidencia, pero que no puede distinguirse de ella por ninguna señal intrínseca. Según Ockham, aunque Dios pueda producir en nosotros experiencias que normalmente son producidas por objetos, él no puede hacernos conocer lo que no existe, sino hacérnoslo *creer*. El hecho de que el conocimiento evidente sea producido naturalmente por una aprehensión intuitiva, y también por el objeto que la genera, no implica que la aprehensión intuitiva por sí misma deba producir un tal acontecimiento evidente. La aprehensión es sólo una causa parcial, y sin el objeto ella no debe dar lugar al conocimiento evidente, ni tampoco puede hacerlo.

La distinción entre *creencia* y conocimiento intuitivo no es clara. ¿Cómo se podría saber si Dios ha producido en nosotros una creencia y no una intuición? A este respecto se podría sostener que el conocimiento de nuestros estados internos es más evidente que todos los demás. Lo cual se podría interpretar en el sentido de que el conocimiento de los objetos externos es más dudoso. En efecto, es posible que el carácter inmediato del conocimiento de los estados psíquicos sea más evidente, pero esto no pasa de ser una conjetura y no una demostración. Podemos decir al menos que para Ockham existe una distinción entre la evidencia que es objetiva y la certeza como estado psicológico; la posesión de esta última no es garantía infalible de la posesión de la primera; en todo caso cabe recordar que Ockham no habla de un *cursus* normal de los acontecimientos del mundo. Dios no puede reac-

cionar contra las acciones del pasado, como, por ejemplo, evitar la muerte de algún profeta o de algún mártir.

Todo ello ilustra la tendencia de Ockham como pensador con posiciones teológicas muy marcadas, y que busca abrir un camino difícil en el orden puramente natural, y subordinarlo a la voluntad divina. Ilustra también el principio según el cual, cuando dos cosas son diferentes, no hay conexión absolutamente necesaria entre ellas. Así, nuestro acto de mirar las estrellas es diferente de las estrellas mismas, y por consiguiente puede ser separado de éstas en el sentido de que la omnipotencia de Dios podría aniquilarlas y conservar sin embargo el acto interior.

Lo que acabamos de decir no disminuye la importancia del conocimiento intuitivo como base de todo conocimiento en este mundo, dado que es el único posible y verdadero, y de ahí la posibilidad de crear en el espíritu humano proposiciones de carácter demostrativo. Dios ha escogido un orden para el mundo que para nosotros es aprehensible y que se mantiene estable; pero la elección de tal orden no es absolutamente necesaria (contingencia del orden del mundo). En general, toda simple aprehensión de un término o de muchos, es decir, de una cosa o de muchas cosas presentes y temporales, puede ser conocida mediante un conocimiento intuitivo. La aprehensión inmediata de las cosas existentes es la causa de este conocimiento. Así, el concepto de cosa individual es la expresión natural en el espíritu de la aprehensión de la existencia de esa cosa, si no se interpreta el concepto como un *medium quo* del conocimiento; es decir que en una aprehensión intuitiva la cosa es puesta en un estado de ser que no tiene necesidad de mediadores para ser aprehendida por el espíritu. El espíritu conoce, juzga la existencia de la cosa y produce proposiciones contingentes sobre la misma sin necesidad de intermediarios. La garantía de ese juicio no es otra que la evidencia, de modo que el carácter evidente de la intuición, unido al carácter natural del proceso, conducen al juicio.

El conocimiento intuitivo es propiamente conocimiento individual porque la causa es natural; no existe ningún productor, o no puede ser causado por ninguna otra cosa. El conocimiento

abstractivo y el conocimiento intuitivo no difieren entre sí por el hecho de que el conocimiento abstractivo pueda tener conocimiento de lo existente o de lo no existente, de lo presente o de lo no presente, mientras que el conocimiento intuitivo es un conocimiento de lo presente y de lo existente; tampoco difieren porque el conocimiento intuitivo tenga una relación anexa, necesaria y actual con el objeto mismo en tanto que éste se halla presente con su propia existencia, mientras que el conocimiento abstractivo no posee tal relación adjunta con el objeto mismo. Ellos difieren entre sí por sí mismos y no por sus *objetos*, ni por sus *causas* (*ideo dico quod notitia intuitiva et abstractiva se ipsis differunt et non penes objecta nec penes causas quascumque*) (Agustín, *De Trinitate*, c. 12).

La causalidad

No cabe duda de que si el orden del mundo es enteramente contingente, y es sólo un efecto de la libre decisión divina, resulta imposible deducirlo *a priori*. Si se quiere saber cuál es el orden, hay que examinarlo en la realidad. La posición de Ockham habría podido ser ante todo teológica, pero la consecuencia natural recae sobre los hechos reales, e implica la renuncia a todo intento de reconstruir el orden del mundo mediante razonamientos de carácter *a priori*. Ockham tiende a escindir el mundo en absolutos, es decir, a dividirlo en entidades diferentes que dependen cada una de Dios, pero sin que haya conexión alguna entre ellas. El orden del mundo no es lógicamente anterior a la decisión divina, sino posterior a la elección que Dios hace de las entidades individuales contingentes. La misma tendencia se refleja en la manera ockhamista de tratar las relaciones: sólo existen entidades singulares diferentes, y la única clase de distinción independiente del espíritu es la distinción real. En cuanto a la distinción entre entidades separadas o separables, se considera que, si una relación es una entidad diferente, es decir, diferente de los términos de la relación, ella debe ser realmente diferente de los términos en el sentido de ser separada o separable:

> […] si yo sostuviera que una relación es una cosa, diría como Juan (Duns Scoto) que es una cosa diferente de su fundamento, pero diferiría [de él] diciendo que toda relación difiere realmente de su fundamento […] porque yo no admito una distinción formal entre las criaturas (*Sent.* II, 2, H).

Ahora bien, el hecho de sostener que una relación sea realmente diferente en su fundamento no tiene mucho sentido. Si tal fuere el caso, Dios podría producir la relación de paternidad y conferírsela a alguien que nunca ha engendrado un hijo. El hecho es que se llama padre a un hombre que ha engendrado un hijo, y no hay necesidad de postular la existencia de una tercera entidad, la relación de paternidad, como eslabón entre el padre y el hijo. De igual manera, si se dice que Juan se asemeja a Pedro porque Juan es un hombre como también lo es Pedro, o que Juan es blanco como también lo es Pedro, tampoco sería necesario postular una tercera entidad, es decir, la relación de similitud, además de las sustancias y de las cualidades absolutas; ya que, si se postulase una tercera entidad, se seguirían conclusiones absurdas (*Expositio Aurea,* 2, 64, V). Las relaciones son nombres o términos que significan esos absolutos, y no tienen realidad por fuera del espíritu. Por ejemplo, no existe en el universo un orden que sea actual o realmente diferente de las partes existentes en el universo (*Sent.* I, 30, 1, S).

Ockham no dice que una relación sea idéntica a su fundamento:

> No digo que una relación sea en verdad la misma cosa que su fundamento, sino que una relación no es el fundamento, sino una intención o concepto del alma que significa diversas cosas absolutas (*Ibid.* R).

El principio en el cual se apoya Ockham no es otro que el principio de economía: la manera como hablamos de las relaciones puede ser analizada o explicada en forma satisfactoria sin postular que las relaciones sean entidades reales. Según el franciscano,

ésta era también la opinión de Aristóteles. Por ejemplo, éste no admitía que todo motor estuviera necesariamente activado, lo cual implica que las relaciones no son entidades diferentes de las cosas absolutas, ya que si lo fueran el motor recibiría una relación y sería activado por ella (*Expositio Aurea* 2, 64, R). Así pues, las relaciones son intenciones o términos que significan absolutos, aunque se debe señalar que Ockham restringe la aplicación de esta doctrina al mundo creado. Únicamente en la Trinidad hay relaciones reales.

Es evidente que su teoría tocaba la manera de concebir las relaciones entre las criaturas y Dios. En la Edad Media la doctrina común entre los predecesores de Ockham era que la criatura tenía una relación real con Dios, aunque la relación de Dios con la criatura fuera únicamente de carácter mental. Pero, según la manera como Ockham concibe las relaciones, esta distinción viene a ser nula o vacía. Las relaciones pueden ser analizadas en dos absolutos existentes, y en ese caso, decir que entre las criaturas y Dios hay diferentes especies de relación es decir simplemente que, en la medida en que esa manera de hablar pueda ser admitida, Dios y las criaturas son maneras diferentes de ser. Porque Dios ha creado las criaturas y las conserva, y éstas no podrían existir sin él; pero esto no significa que las criaturas se hallen concernidas por una entidad misteriosa llamada "relación esencial de dependencia".

Se conciben las criaturas y se habla de ellas como estando en relación esencial con Dios, pero lo que existe en realidad es Dios, por una parte, y las criaturas, por la otra, y no hay necesidad alguna de postular una tercera entidad. Ockham distingue diversos sentidos como pueden ser entendidas las expresiones "relación real" y "relación mental" (*Sent.* I, 30, 5). No hay inconveniente en decir que la relación de las criaturas con Dios sea una relación "real" y no una relación "mental", si se comprenden estas palabras en el sentido de que, por ejemplo, la producción y la conservación de una piedra por Dios son reales y no dependen del espíritu humano. Pero ello excluye la idea de que haya alguna entidad adicional en la piedra, es decir, adicionada a la piedra misma, entidad a la que pudiera llamarse relación "real".

Una de las maneras como Ockham intenta demostrar que la descripción de las distinciones reales como diferentes de sus fundamentos no es satisfactoria es la siguiente: si yo muevo un dedo, es claro que la posición de éste cambia con relación a todas las partes del universo. Si existieran en verdad relaciones diferentes de su fundamento, de ello se seguiría que, con el movimiento de mi dedo, todo el universo, es decir, el cielo y la tierra, se llenaría inmediatamente de accidentes (*Sent.* II, 2, G). Además, las partes del universo son infinitas en número, de lo cual se concluye que el universo estaría poblado por un número infinito de nuevos accidentes cada vez que yo muevo un dedo. Para Ockham, el universo se compone de absolutos, de sustancias y accidentes absolutos que pueden aproximarse localmente más o menos unos de otros, pero que no se hallan concernidos por entidades relativas a las que se pudiera llamar "relaciones reales".

Esto nos lleva a decir que si se desea conocer algo acerca del universo, se lo debe estudiar mediante intuiciones y no mediante relaciones que son inexistentes. Por otra parte, nos parece que la insistencia de Ockham en lo que concierne a los absolutos y a su concepto acerca de las relaciones ha favorecido el desarrollo de la ciencia empírica de la siguiente manera: si se consideran las criaturas como teniendo una relación real con Dios y no pudiendo ser comprendidas propiamente sin que se comprenda tal relación, resulta razonable concluir que el estudio de la manera como las criaturas reflejan a Dios es el estudio más importante del mundo, y que un estudio exclusivamente de las criaturas (por sí mismas), sin ninguna referencia a Dios, viene a ser un estudio de carácter inferior. Ahora bien, si las criaturas son absolutos, pueden ser perfectamente estudiadas sin referencia alguna a Dios.

Como lo hemos visto anteriormente, es cierto que cuando Ockham se refería a las cosas creadas como absolutos, él no tenía la menor intención de poner en duda su total dependencia de Dios; su punto de vista era claramente el de un teólogo; pero, a pesar de ello, puede conocerse la naturaleza de las cosas creadas sin referencia a Dios, y hablar de ciencia empírica como una disciplina propia y autónoma. Así, el mundo puede ser estudiado

en sí mismo con independencia de Dios, es decir, sea que Dios exista o no. Para explicar la causalidad, Ockham parte de la exposición de las cuatro causas de Aristóteles. En lo concerniente a la causa ejemplar que, según Ockham, fue añadida por Séneca como quinta especie de causa,

> […] yo digo que, *strictu sensu*, nada es causa a menos que lo sea en uno de los cuatro modos establecidos por Aristóteles. Así la idea o lo ejemplar no es estrictamente una causa; aunque, si el nombre de causa se extiende a todo aquello cuyo conocimiento es presupuesto para la producción de algo, la idea o ejemplar es una causa en este sentido; y Séneca habla en este sentido amplio (*Sent.* I, 35, 5, N).

Ockham acepta la distinción tradicional aristotélica de las causas en causa formal, material, final y eficiente, y dice que a cada tipo corresponde su propia clase de causalidad (*Sent.* II, 3, B). Él no niega que sea posible concluir, a partir de características de algo determinado, que eso tenga o haya tenido una causa, pero niega que el simple conocimiento (*notitia incomplexa*) de una cosa pueda proporcionarnos el conocimiento de otra. Se puede establecer que una cosa determinada tiene una causa, pero no podemos decir por ello que se va a obtener un conocimiento simple y propio de la cosa que es su causa. Este fenómeno se da porque el conocimiento en cuestión proviene de la intuición, y la intuición de una cosa no es la intuición de otra. Resulta evidente que este principio tiene implicaciones en la teología natural, pero lo que queremos subrayar es el hecho de que Ockham no niega que una argumentación causal pueda tener validez. Es cierto que para él dos cosas son verdaderamente diferentes cuando sus conceptos son diferentes y cuando Dios puede crear la una sin la otra, aunque en la realidad empírica resulte posible discernir conexiones causales.

Aunque Ockham enumere cuatro causas a la manera tradicional, y aunque no rechace la validez de la argumentación causal, los análisis de la causalidad eficiente tienen un sentido marcadamente empirista. En primer lugar, él insiste en el hecho de que se

puede saber que una cosa dada tenga una causa, pero únicamente mediante la experiencia se puede descubrir que esta cosa determinada sea la causa de esta otra cosa determinada; no podemos probar mediante razonamiento que X sea la causa de Y si X y Y son cosas creadas. En segundo lugar, la prueba de la experiencia de una relación causal emplea el método de presencia y ausencia, o el de la exclusión. Por eso no tenemos derecho a afirmar que X sea la causa de Y, a menos que podamos demostrar que cuando X se presenta, se sigue Y, y cuando X se ausenta, sin importar que los demás factores estén presentes, no se sigue Y. Por ejemplo, se ha probado que el fuego es la causa del calor, porque cuando hay fuego, y todo lo demás, es decir, todos los demás factores causales han sido excluidos, el calor continúa en un objeto conductor de calor que se haya aproximado al fuego; así mismo, podemos demostrar que el objeto es la causa del conocimiento intuitivo, porque cuando todos los demás factores han sido separados, con excepción del objeto, éste sirve de base para el conocimiento intuitivo (*Sent.* I, 1, 3 N).

El hecho de que lleguemos a saber que una cosa es la causa de otra gracias a la experiencia, es sin duda la posición de lo que se llama el sentido común. Pero puede darse el caso de que A, o B, o C sea la causa de D, o que debamos aceptar una pluralidad de causas. Si encontramos que hay siempre D cuando A está presente, aunque B y C estén ausentes, y que cuando B y C están presentes, pero A se halla ausente, jamás se da D, se debe considerar que A es la causa de D. Pero si vemos que cuando sólo A está presente, D nunca se da, pero que cuando A y B están presentes, D se da siempre, aunque C esté ausente, se debe concluir que A y B son factores causales en la producción de D.

La causalidad implica una secuencia regular, pero la *prueba empírica* no podría aplicarse siempre para saber si una cosa es en verdad la causa de otra. En su análisis de la causalidad eficiente, Ockham muestra una tendencia a interpretar la relación causal como consecuencia invariable y regular. "Una cosa es la causa de otra, si cuando ella no se halla presente esta segunda cosa no

existe, y si cuando se halla presente, esta segunda cosa existe".[4] Además se pueden distinguir dos sentidos de causa: a) "en un sentido [causa] significa algo que tiene como [su] efecto otra cosa; y en este sentido se puede llamar causa a aquello que, al ser puesto, se pone otra cosa" (*Sent.* I, 41, 1, F); b) una proposición antecedente puede ser llamada "causa" en relación a su consecuente. En este sentido no nos interesa, y así lo considera explícitamente Ockham, que el antecedente no sea la causa del consecuente en ningún sentido adecuado del término. En algunos pasajes Ockham añade que la causa debe hallarse próxima al objeto en el cual se va a producir el efecto, y que la aparición de este último debe ser instantánea. Pero, ¿por qué sostiene Ockham que esta es la manera de saber si una cosa es la causa de otra? Tal vez porque los filósofos no afirmaban que el conocimiento completo de una cosa comprendía sus causas y sus efectos. Ockham, en cambio, declara que una cosa se conoce perfectamente si no se ignora nada de lo que puede decirse de ella, es decir, de lo que es predicable de ella.

Hay dos clases de conocimiento perfecto: a) el no proposicional, cuando es suficiente conocer las causas intrínsecas de la cosa, es decir, la forma y la materia que la conforman; b) en el conocimiento proposicional es importante saber cuáles sean las causas que producen la cosa y su número, así como cuáles sean sus causas *primeras* y *próximas* o *de proximidad*. El conocimiento simple o no proposicional de una cosa no es suficiente para conocer otra. Ésta se conoce por la experiencia y, por consiguiente, conocer una cosa como causa (*sub ratione causae*) presupone un conocimiento de aquello que es su efecto. Dado que una cosa en tanto que causa comporta una relación, si ésta es conocida, presupone el conocimiento de sus términos. Por consiguiente, conocer una causa como causa es el resultado del conocimiento de su efecto. Sin embargo para Ockham no existe una experiencia que pueda demostrarnos que las causas segundas sean efectivamente eficaces. La observa-

---

[4] Weinberg (1963, 263) cita: *Expositio in Libros Physicorum* fol. 123c, 203a, y hace referencia al *Lexicum* de Baudry (1950, 63).

ción sólo nos revela una concomitancia y una secuencia, aunque estos dos factores son suficientes para conocer lo que es posible conocer en este mundo (*supposito communis cursus naturae*).

Lo anterior nos parece hallarse en armonía con su punto de vista teológico acerca del universo. Dios ha creado cosas diferentes, y el orden que prevalece entre ellas es sólo contingente. De hecho, hay secuencias determinadas regulares, pero no puede decirse que sean *necesarias*, a menos que se comprenda por *necesario* que la conexión, que depende de la decisión de Dios, es siempre *observable* en la realidad. Tomemos los siguientes ejemplos: que Dios produzca directamente la combustión de un pedazo de madera en lugar de la llama de fuego; que Dios inspire la gracia en el alma humana cada vez que se produzcan determinados sacramentos litúrgicos; o que se pueda concluir que alguien sea en realidad un hombre por el hecho de ver algo con una forma humana que come, bebe, etc. Una prueba de ello es el ángel que se apareció a Tobías (Tob. 12). En este sentido se puede decir que la perspectiva teológica de Ockham y su tendencia a ofrecer una explicación empirista de la causalidad se armonizan. Sin embargo, como Dios ha creado las cosas de tal manera que resulta un orden determinado, se puede predecir, como lo hemos señalado, que las relaciones causales que se han experimentado en el pasado habrán de ser experimentadas en el futuro.

Es claro que Ockham ha utilizado su principio de economía en su discusión sobre la causalidad, así como en las relaciones en general. Lo utilizó igualmente al tratar sobre el movimiento. En resumen, el empleo que hace de este principio de economía apoya su esfuerzo para eliminar entidades inobservables cuya existencia no era exigida, según él, por los datos de la experiencia, o, en un sentido teológico, por la enseñanza de la revelación. Una vez discernida la existencia de la sustancia y de los accidentes, él utilizó el principio en forma muy amplia. Sirviéndose de la división original aristotélica de las clases de movimiento, el teólogo afirma que, ni la alteración cualitativa, ni el cambio cuantitativo, ni el movimiento local, son algo positivo que se añade a las cosas permanentes (*Sent.* II, 9, C, D, E).

En lo concerniente a la alteración cualitativa, un cuerpo adquiere una forma gradual o sucesiva, una parte después de la otra, y no hay necesidad alguna de postular algo más, aparte de lo que adquiere la cualidad y de la cantidad adquirida. No es cierto que la adquisición simultánea de la forma sea una cosa, y tampoco lo es considerar que a cada nombre y término diferente corresponda una cosa diferente. Ahora bien, si no fuera por el uso de palabras o de términos abstractos, tales como 'movimiento', 'simultaneidad', 'sucesión', los problemas que se plantean en relación con la naturaleza del movimiento no serían tales sino para quienes se desorientan en el uso del lenguaje (*Tractatus de Succesivis*, Böhner 1943, 47).

En el caso del cambio cuantitativo, es evidente, dice Ockham, que no hay nada más que *cosas permanentes*. Y en lo que concierne al movimiento local, no es necesario postular más que el cuerpo y su entorno, es decir, su situación local. Ser movido localmente "es, ante todo, tener un lugar, y luego sucesivamente estar en lugares diferentes, sin estar en reposo en ninguno de ellos" (Böhner, 46). Al examinar el movimiento, tanto en el *Tractatus de Successivis*, como en el *Commentarium in Sententiis*, Ockham acude con frecuencia al principio de economía, y hace lo mismo cuando trata acerca del cambio súbito (*mutatio subita*), es decir, el cambio sustancial, en el que no se añade nada a las cosas absolutas. Por supuesto que si decimos que una forma es adquirida por el cambio o que ella pertenece a la categoría de la relación, nos veremos inclinados a pensar que la palabra 'cambio' representa una entidad. Pero una proposición como, por ejemplo, 'se pierde una forma y se gana otra gracias a un cambio brusco', puede representarse como si la cosa que cambia perdiera una forma y adquiriera otra (en el mismo momento), y no paso a paso, o una parte tras otra (Böhner, 41-42).

Para concluir, cuando expone las definiciones aristotélicas sobre el tiempo y el espacio, Ockham insiste en el hecho de que el lugar y el espacio no son cosas distintas de la superficie o superficies del cuerpo o de los cuerpos. Insiste además en el hecho de que el tiempo no es algo diferente del movimiento: "[…] digo que ni el

tiempo, ni lo sucesivo denotan una cosa, ni absoluta, ni relativa, diferente de las cosas permanentes, y es esto lo que quiere decir el Filósofo" (*Sent.* II, 12, D). El tiempo se entiende en cualquier sentido posible, y no es una cosa que se añada al movimiento. Ante todo, tiempo significa lo mismo que movimiento, aunque connota a la vez el alma y *el acto del alma* por el cual ella conoce el antes y el después de dicho movimiento (*Tractatus de Succesivis,* Böhner 1943, 111). Para Ockham, la tesis de Aristóteles es que el tiempo no denota nada diferente fuera del alma, que no sea lo significado por el movimiento. De ahí se deduce que es posible distinguir el tiempo del movimiento de manera mental, es decir, únicamente como término o como nombre.

¿La teología como ciencia intuitiva?

La concepción de la teología como ciencia en Ockham *depende* por completo de lo que él entiende por estos dos términos: fe y ciencia. En su *Prólogo* critica la concepción scotista de una teología que, construida por la vía de la demostración estricta (*propter quid* y *a priori*), a partir de un conocimiento abstracto de la mera esencia divina, se distingue de toda otra ciencia por su objeto, que es ante todo Dios en su propia *quiditas* (*Deus sub propia ratione deitatis*). De manera general, Ockham se sitúa muy lejos del concepto de Anselmo, según el cual todas las verdades de fe podrían ser conocidas por la razón de manera más o menos satisfactoria. Según el franciscano inglés, esto resulta imposible por la simple razón de que numerosas verdades sobrenaturales no son evidentes. Propone la exclusividad del creyente cuando se trata de verdades de fe, es decir, la naturaleza específica de la fe en el estatuto de la teología. Ésta no es una ciencia como las otras, porque sus enunciados deben fundamentarse sobre la simple fe. La razón de ello es que la adhesión a un enunciado teológico, aunque éste comporte una verdad sobrenaturalmente inteligible, debe hacerse a partir de la fe. De esta manera la evidencia natural es en principio imposible. Ockham, con razón, se rehúsa a apoyar la teología sobre la evidencia natural, puesto que creer, en el

sentido estrictamente medieval, es aceptar la autoridad de otro: la Biblia, los Padres o el magisterio de la Iglesia. A partir de Anselmo la filosofía no temía fundamentar la teología en la evidencia natural. Ockham rechaza por completo esta idea. El pensador inglés considera que las verdades teológicas son todas aquellas que son necesarias para la salvación de los seres humanos. Algunas de ellas pueden ser conocidas por vía natural, como la existencia de Dios en tanto que conservador de los seres contingentes, mientras que otras, por el contrario, no pueden ser conocidas por esta misma vía, como la Trinidad. Igualmente, la aprobación apoyada sobre fundamentos naturales concierne a una verdad natural.

Por otra parte, según el franciscano, existe una distinción en el interior de la fe: la fe infusa (*fides infusa*) y la fe adquirida (*fides acquisita*). La primera es la gracia infundida, por ejemplo, en el acto litúrgico del bautismo, la cual es una disposición con impacto cognitivo, a saber, que todo lo revelado por Dios es verdadero y real. La fe adquirida es el conocimiento de fe que se adquiere sobre todo mediante el estudio de la Palabra. Todos los actos específicos de fe son, por consiguiente, actos de fe adquirida que se llevan a cabo sobre la base de la fe infusa. La fe adquirida puede decrecer en extensión o ser parcialmente falsa, a pesar de la fe infusa (*Reportatio* III, q. 8 J-P). De ahí se sigue que para el franciscano la aprobación de una verdad teológica, o de una verdad que apunta a la salvación de los seres humanos y que es por consiguiente un *credibile*, exige la fe (*sine fide nullus potest assentire veritatibus credibilibus*. *Ordinatio*, Prol., q. 8). De esta manera, un creyente puede aprobar una verdad natural como tal, pero si ella es *además* teológica, no puede aprobarla en tanto que verdad teológica. Ahora bien, la necesidad de las verdades de la religión nada tiene que ver con su verdad o evidencia (*Ordinatio,* Prol., q. 7), sino que está ligada al hecho de que son indispensables para obtener la salvación eterna. En Ockham la teología es de un orden diferente al de las otras ciencias. Según De Rijk (*In Sententias,* Prol., 9, 3), Ockham está de acuerdo con Guillermo de Ware, cuya doctrina consiste en considerar los datos de la fe

como complemento, de modo que todos los fundamentos de esos datos no son comprensibles para el hombre en esta vida.

De ahí que el conocimiento evidente se halle excluido del dominio de la teología, de modo que su estatuto científico no está asegurado, dado que todas las ciencias deben estar fundamentadas esencialmente en principios comprensibles para el entendimiento humano. Es imposible tener un conocimiento evidente de aquello que no es aceptado sino con ayuda de la fe (*Ordinatio,* Prol., q. 7). Por el contrario, Dios puede ser conocido conceptualmente, o mediante un concepto simple que se aplica tanto a él como a las criaturas; por ejemplo, el término unívoco de ser, que se adapta a Dios y a los seres humanos, o también la sabiduría o la bondad. Sin embargo, hay que tener en cuenta que estos últimos conceptos no conducen al conocimiento directo y real de Dios tal como él es, puesto que el mundo contingente no ofrece esta posibilidad; por el contrario, es plausible un conocimiento de carácter abstractivo o un conocimiento del término 'Dios' como concepto impropio (*Ordinatio* I, Dist., 3, q. 2).

Guillermo de Ockham rechaza de manera radical la concepción según la cual Dios sería el objeto primario del pensamiento, ya que en esta vida contingente no es posible ningún conocimiento intuitivo de Dios. Hay que utilizar, por lo tanto, conceptos de carácter inadecuado, derivados del orden de la creación. El franciscano hace notar que si decimos 'Dios es', el verbo ser remite al ser divino, pero de una manera especial y particular, y por lo tanto no es casi representativo del ser divino. Si, por ejemplo, alguien que contemplase a Dios enunciara 'Dios existe', este enunciado no correspondería más que verbalmente con el de un hombre que no ha podido contemplar a Dios, porque los términos 'Dios' y 'es' no significan en ambos casos la misma cosa. El primer enunciado sería evidente, mientras que no lo sería el segundo. Justamente porque el objeto primario del pensamiento humano es la naturaleza material, la fuente de los conceptos aplicados a Dios es tanto más imprecisa. En esta perspectiva, las posiciones *a priori* sobre la existencia de Dios, así como los argumentos *a posteriori*, se hallan impedidos por un inconveniente inevitable.

A continuación Ockham piensa que, según un razonamiento analítico, la primera causa hubiera podido ser un cuerpo celeste, y añade que no se puede probar que los cuerpos celestes hayan sido creados por Dios. Veremos también cómo la existencia misma de Dios puede ser probada, pero con ello no se prueba que haya un solo Dios. Podemos concluir entonces que el Dios filosófico es diferente del Dios de la tradición cristiana: es al menos el conservador numéricamente uno. El conocimiento filosófico concerniente a Dios no es más que un conocimiento meramente conceptual, tal como el hombre en esta vida, a causa de su limitación natural, puede y debe pensarlo. Este conocimiento no concierne a Dios en cuanto a sí mismo (*quid rei*), sino únicamente a las definiciones de carácter nominal (*quid nominis*). Según los teólogos, la realidad de Dios no es conocida más que mediante la simple fe. No se puede considerar, como lo hace Duns Scoto, que nuestro conocimiento humano-teológico sea representativo de la esencia divina (*Ordinatio,* Prol., q. 2). El conjunto de la teología, y más concretamente en sus enunciados fundamentales, se apoya sobre la revelación. Ésta ofrece una certeza, pero es muy incompleta en lo referente a las demostraciones que son la base de toda ciencia.

Tanto los atributos de Dios, como la *potentia Dei absoluta*, la infinitud o el poder creador de Dios, no pueden ser estrictamente demostrados. Ockham rechaza con razón como circulares argumentos del tipo: 'todo lo que puede engendrar algo a partir de nada es capaz de crear'; ahora bien, Dios puede hacerlo, entonces Dios puede crear (*Ibid.*). De esta manera la filosofía no puede ofrecer ningún conocimiento cierto acerca de la naturaleza de Dios, como tampoco el teólogo con sus razonamientos. El creyente dispone así de puntos de partida muy seguros: en efecto, la fe es una fuente de información muy importante, tanto como la intuición de carácter sensible. La fe se apoya únicamente en una autoridad y es una pura gracia, pero no un fundamento de carácter científico en este mundo. Hay que subrayar que Ockham buscaba colocarse sin ambages en un nivel estrictamente filosófico (*secundum philosophos*), y cuando se trata del estatuto científico

de la teología, él quería razonar sin utilizar los datos suplementarios que le ofrecía la revelación.

Si desde el punto de vista de certeza de la fe los resultados eran poco importantes, él no se dejaba llevar a salvaguardar el carácter cognitivo de la revelación aflojando las condiciones científicas. Las meditaciones de Guillermo de Ockham como teólogo han depurado igualmente el mismo estatuto científico. En la prueba de la existencia de Dios él aporta la restricción de que este mundo empírico, teniendo en cuenta el poder absoluto de Dios, es contingente y no ofrece más que una base contingente para la argumentación. La contingencia de los seres del mundo ofrece al menos una prueba a favor del concepto de conservación. Y, al concluir esta parte, resulta claro que diversos artículos de fe no responden a los criterios de los *Analíticos* de Aristóteles.

Ahora bien, después de todo lo anterior, ¿cuál es el alcance del razonamiento demostrativo con respecto a la teología? Para Ockham los artículos de fe no pueden ser demostrados por el hombre en este mundo, ni según una demostración razonable, es decir, *demostratio propter quid* que procede de premisas lógicamente anteriores y más conocidas, exhibiendo las causas de un fenómeno; ni tampoco según una demostración de hecho, o *demostratio quia*, es decir, una demostración que pasa de un hecho a otro a partir de premisas que no son necesariamente primeras, sino mejor conocidas por el intelecto que demuestra (*Quodlibeta* II, q. 3; ver Biard 1999, 42).

La proposición '*Deus est trinus et unus*' no es, ni inmediatamente evidente, ni deducible de proposiciones conocidas por sí mismas; no podría entonces ser conocida sino mediante una simple experiencia, pero, como se sabe, tal experiencia no es posible naturalmente en nuestro mundo contingente. Tales proposiciones sólo podrían ser conocidas por un bienaventurado que utilizase un concepto simple, básico y propio de Dios. Al ver a Dios directamente, el bienaventurado podría deducir igualmente otras propiedades y formar una proposición conocida realmente en sí misma o por sí misma. Pero esta vía no es evidente, ni accesible al intelecto según el curso normal de las cosas en esta vida. Los

artículos de fe no son conocidos en sí, porque algunos hombres, por ejemplo los infieles, no los admiten. Por la misma razón tampoco son conocidos a partir de principios conocidos en sí de los que se pudieran deducir de manera clara y convincente.

Tampoco son conocidos por la experiencia, porque también entonces todos los hombres podrían adquirir los mismos conocimientos de tipo intuitivo. Se ve así lo que podríamos llamar, según J. Biard, "una prueba para los infieles", es decir, la contribución para excluir los artículos de fe del dominio o del campo de la racionalidad de tipo demostrativo. De esta manera Ockham hace suya la opinión según la cual los *credibilia*, aunque puedan ser conocidos con evidencia, no lo son de manera total por el hombre. Por esta razón la teología, tal como la conocemos, no es una ciencia propiamente dicha en relación con tales *credibilia* (*In Sent*., I, Prol., q. 7; ver Biard 1999, 42). De modo que toda disposición del espíritu que no provenga de la fe puede ser adquirida por cualquier intelecto humano, y algunos artículos no provienen únicamente de la fe. Fuera de los puros *credibilia*, algunos artículos o proposiciones de fe pueden ser objeto de argumentación demostrativa; sin embargo, los requisitos establecidos anteriormente conducen a limitar una vez más el dominio de tales demostraciones.

La existencia de Dios o del ser conservador está presupuesta por toda interrogación acerca de su naturaleza, o acerca de lo que es posible demostrar de ella. De hecho, la proposición 'Dios existe' puede, en cierto sentido, ser objeto de un conocimiento natural o humano, a diferencia de la proposición *Deus est unus et trinus*; pero ella, sin embargo, no es objeto de conocimiento en el mundo contingente (*pro statu isto*). En la primera cuestión de los *Quodlibeta,* que se refiere a la unicidad de Dios, Ockham utiliza como argumento: "no se puede saber con evidencia cierta que Dios existe" (*Quodlibeta,* I, q. 1). Ahora bien, la respuesta a esta cuestión depende por entero del sentido en el cual se entienda el término 'Dios'. Según J. Biard (1999, 44), se entiende por 'Dios' algo más noble y mejor que todo lo que no es él, y en este sentido no se puede saber si Dios existe, porque la proposición 'Dios existe' no es conocida en sí o por sí.

En el *Commentarium in Sententiis* d. 3, q. 4, Ockham ofrece una solución, mediante una crítica contra Duns Scoto: tal proposición no es analítica porque se predica de un sujeto un predicado más común. En efecto, el ser es común a Dios y a las criaturas. De hecho esa proposición, no evidente en sí, tampoco puede deducirse de manera racional de otros principios conocidos en sí, y además no puede ser conocida por experiencia. Pero si se comprende con el término 'Dios' aquello en relación con lo cual nada es mejor ni más perfecto, entonces podemos mostrar la existencia de Dios mediante el rechazo de un proceso al infinito. Se trata entonces de un concepto construido mediante negación, y no de un concepto de carácter positivo que requeriría una experiencia directa imposible. Es evidente que, a partir de la posición de Ockham, compartida por otros pensadores medievales del siglo XIV, el discurso teológico se vuelve más limitado, pero al mismo tiempo más exacto.

Como lo señala J. Biard (1999, 44), Ockham introduce la idea de razonamientos probables que, sin ser evidentes en sí mismos, contienen un cierto nivel o grado de evidencia, y pueden bastar para convencer a un interlocutor, aunque el argumento se mantenga siempre en un ámbito de precariedad. En el capítulo concerniente a la prueba de la existencia de Dios veremos un ejemplo de argumento o razonamiento de carácter 'suficiente', es decir, que muestra que Dios puede ser tomado como la causa *conservante* del mundo contingente. Ockham reduce así el dominio del trabajo racional de la teología, si se entiende por ello el campo de verdades accesibles a la demostración. Por ejemplo, la unión de dos naturalezas (humana y divina) en Cristo no puede ser demostrada, sino que es tenida simplemente como argumento de fe, aunque la unión de la materia y de la forma, o de la sustancia y el accidente, ayude a comprender esa unión (*Sent.* III, q. 1). Así mismo la Trinidad, la Encarnación y la Eucaristía no cuestionan la teoría de Ockham sobre las categorías. Y las verdades concernientes a Dios, a Cristo y a la salvación de los hombres dependen exclusivamente de las Escrituras, de los Padres de la Iglesia y de los Concilios, y no pueden llegar a ser una verdad racional, ya que la fe ignora la filosofía.

Según J. M. de Rijk (1987, 136), se puede sin duda hablar de limitación filosófica (lógica) en el interior de la teología, pero no de desvalorización, porque en el pensamiento de Ockham el papel instrumental de la lógica en relación con la teología busca hacer avanzar lo más lejos posible la investigación lógico-lingüística de todos los textos sagrados para conformar una buena teoría de la demostración, en la medida en que ello es posible en este mundo. La aplicación de la lógica a la teología no le presenta ningún problema al sistema ockhamiano cuando se trata de precisar los elementos analíticos posibles.

Para terminar este capítulo, hay que hablar de Dios recordando que no sabemos hablar de él. Esta exigencia difícil corresponde a una teología de carácter negativo. La unidad del discurso teológico no es completamente científica, sino sobre todo práctica. Según P. Alféri, Ockham no dice que la teología sea únicamente práctica, sino que ella lo es en parte, dada su muy poca consistencia y éxito en el nivel especulativo; parece que la vertiente práctica, moral o ética de la teología resulta más oportuna como reflexión. Los artículos de fe pueden motivar para creer y obrar según los preceptos que ellos implican, y a desplegar especulativamente argumentos y demostraciones; pero, digámoslo una vez más, resulta imposible alcanzar una certeza absoluta, incluso en el dominio de la moral. Para el espíritu humano no es evidente que Dios sea perfectamente moral. La bondad y la sabiduría, por ejemplo, pertenecen a los artículos de la fe cristiana que se apoyan en el primer artículo del credo, en el Símbolo de los Apóstoles, aquel que afirma con fuerza la omnipotencia divina: *Credo in Deum Patrem Omnipotentem*. La potencia divina es la garantía última de cualquier orden del mundo: moral, físico, conceptual, etc. El poder absoluto puede todo aquello que no implique contradicción. Extremismo lógico que el espíritu humano no puede abordar intelectualmente, sólo creer.

El escepticismo

Resulta claro e importante lo que el término 'escepticismo' significa en el contexto del mundo tardo-medieval. Lo que muchos

historiadores del siglo XIV siguen llamando 'escepticismo medieval', es en realidad un criticismo radical que elimina todas las certezas aparentes para relievar las certezas reales o lógicamente incontestables. En el siglo XIV el tratamiento de los problemas epistemológicos se refina, gracias a una crítica muy sutil de la teoría aristotélica del conocimiento, y a una progresiva depuración del concepto de evidencia. Entre los pensadores franciscanos un factor esencial desde el punto de vista doctrinal es la teoría del conocimiento que San Agustín había elaborado en su controversia intelectual con la *skepsis* de la Academia. Según Agustín, el fundamento del conocimiento humano es la iluminación del alma por Dios. Como señala de Rijk (1987, 216), la forma como Enrique de Gante (1220-1293) presentó dicha doctrina se convirtió en el punto de partida para los desarrollos epistemológicos de los siglos XIV y XV. Enrique de Gante pretendía que el conocimiento era imposible porque todas las cosas son transitorias; y puesto que el conocimiento seguro no puede tener como objeto lo contingente, las cosas transitorias, se sigue de ahí que únicamente Dios, mediante una iluminación particular, hace posible que las ideas eternas o las esencias de las cosas se hagan presentes en el espíritu. Duns Scoto objeta que una tal iluminación no tenía sentido alguno, porque el verdadero conocimiento de una cosa contingente implica que se conoce la cosa en su carácter variable. Por el contrario, él niega que la doctrina de Enrique de Gante fuera un reflejo fiel de las ideas de Agustín, y ensaya resolver el problema descubriendo las condiciones de la certeza o de la evidencia en un análisis metafísico de su propia estructura, de modo que la evidencia se fundamente en la reductibilidad de todo saber a ciertos principios lógicos básicos. El *Doctor subtilis* no considera esto como la elaboración de un modelo de conocimiento práctico utilizable como instrumento intelectual, sino como el descubrimiento de las condiciones fundamentales del conocimiento *inherentes* al espíritu humano.

Nicolás de Autrecourt es bien conocido en la historia de la filosofía por no haber querido otorgar estricta validez sino a las pruebas fundamentadas en el *primum principium*; a saber, el prin-

cipio aristotélico de contradicción, y por haber cuestionado el concepto de inferencia desde el accidente a la sustancia y del efecto a la causa, y viceversa. De manera general, según Autrecourt, hay dos clases de certeza: la de la fe y la de la evidencia natural. La filosofía trabaja únicamente con la segunda. La única fuente de certeza es la ley de no contradicción. De esa manera la certeza es garantía en lo que concierne a la argumentación (ejemplo: si p, entonces q), cuando el consecuente q coincide de manera integral o de manera parcial con el antecedente p. De ahí se sigue que, si A y B no son integral o parcialmente idénticos en el plano lógico, no esté permitido concluir de la existencia de A la existencia de B, lo cual prohíbe el razonamiento de la causa al efecto y viceversa. La existencia de sustancias tanto físicas como espirituales resulta igualmente incierta, y los actos intelectivos y volitivos no prueban que el intelecto y la voluntad sean otra cosa que los mismos actos intelectivos y volitivos.

En lo que concierne a la certeza de carácter no argumentativo de las percepciones sensibles, se sigue que únicamente el conocimiento de sí mismo es evidente, y que esta certeza puede ser reducida al principio de no contradicción. En este conocimiento de sí mismo es donde el espíritu humano percibe su propio acto cognitivo con su contenido, y donde se conoce a sí mismo en tanto que sujeto cognoscente. Según esto, resultan comprensibles las condenas oficiales al pensamiento del maestro escolástico durante el siglo XIV. El 21 de noviembre de 1340, Benedicto XII ordena al arzobispo Guillermo de París que haga comparecer ante la corte de Aviñón a Guillermo de Autrecourt, en un término de treinta días, con el objeto de responder por sus doctrinas no católicas. Es interesante señalar que el procedimiento incoado contra Autrecourt un mes antes de la fecha que lleva la comunicación del Pontífice, habría de prolongarse por dos años con motivo de la muerte de Benedicto XII. Sin embargo, Nicolás tuvo ocasión de defenderse personalmente. Tres años después de haber sido excluido del *corpus* de docentes, y de que sus textos y escritos hubiesen sido quemados el 25 de noviembre de 1347, Nicolás fue nombrado Dean de la catedral de Metz, el 6 de agosto de 1350.

Según R. Paqué (1985, 218), pocos años después Pedro de Ailly, canciller de la Universidad de París, pudo declararse en perfecto acuerdo con Autrecourt, a quien habían condenado por envidia, ya que sus doctrinas no tardaron en difundirse oficialmente en las escuelas. En su correspondencia con el franciscano Bernardo de Arezzo, Autrecourt declaraba que él había formulado sus doctrinas únicamente en forma de disputa (*diputative*) y no como afirmaciones (*asserendo*); según él, tales proposiciones no pretenden contradecir la verdadera doctrina cristiana, sino únicamente discutir argumentos de Aristóteles concernientes al conocimiento:

> Dejo constancia de que, ni en este tratado, ni en ningún otro, he querido expresar algo que contradiga los artículos de la fe, las determinaciones de la Iglesia, o artículos cuyos opuestos hayan sido condenados en París, etc., sino únicamente investigar, dejando a salvo toda ley positiva, qué certeza puede tenerse acerca de las cosas, y si los procedimientos de Aristóteles fueron demostrativos (*Satis Exigit Ordo*).[5]

En efecto, filosóficamente Autrecourt hace casi lo mismo que Guillermo de Ockham cuando critica la filosofía de Aristóteles.

---

[5] *Protestor quod nec in isto tractatu nec in aliis aliquid volo dicere quod sit contra articulos fidei vel contra determinationem ecclesiae vel contra articulos quorum oppositi condemnati sunt Parísius, etc., sed solum inquirere circumscripta omni lege positiva, qualis certitudo possit haberi de rebus et an processus Aristotelis fuerint demonstrativi.*

CUARTA PARTE
La existencia de Dios y sus diversas lecturas

Los franciscanos, la *ratio anselmi* y el argumento de Juan Duns Scoto

Otro problema que determinó la configuración de la teología de los siglos XI y XII, además del problema de los Universales, fue la función que representa la dialéctica en el debate filosófico-teológico. Si bien hubo autores que se inclinaron por la aplicación de las reglas lógicas de inferencia a los problemas derivados de los dogmas religiosos, la mayoría se opuso a tal aplicación. El principal representante de estos últimos fue Pedro Damián (1007-1072), quien, en su tratado *Sobre la omnipresencia divina*, sostiene ante todo que la dialéctica debe someterse a la teología. Su creencia en la omnipresencia divina lo lleva a afirmar que no sólo los ciclos uniformes de la Naturaleza, sino también los principios de la lógica que se aplican a los mismos hechos, dependen por entero de la voluntad divina.

Cuando San Jerónimo subraya que aunque Dios es omnipotente, no puede hacer que lo que ya fue no haya sido, como, por ejemplo, devolverle la virginidad a una jovencita que la haya perdido, Pedro Damián replica que las leyes de la Naturaleza y las de la lógica han sido establecidas por el poder divino, y que Dios no

está sujeto a ellas, de modo que puede hacer que no haya sido lo que ya fue, porque para él, como lo hemos visto antes, el pasado, el presente y el futuro de nuestro estado transitorio son únicamente presente. Por consiguiente, aunque niega la proposición 'lo que *es* podría no haber sido', sostiene, sin embargo, que Dios, en su invariable y constante eternidad, puede hacer que lo que ha sido no sea, por ejemplo, que Dios puede obrar de tal manera que Roma, que fue fundada en la antigüedad, no hubiera sido fundada (*Sobre la omnipresencia divina*, cap. 15). Así pues, sólo con muchas reservas puede aplicarse la lógica humana a las cuestiones divinas. Esta discusión no es más que una parte del ataque de Pedro Damián contra la dialéctica y otras disciplinas. Así, un hombre creyente no tiene necesidad de ellas, y en cualquier caso la filosofía debe estar al servicio de las Escrituras, como un siervo lo está con respecto a su señor.

En esta época, así como había un marcado fideísmo, como en el caso de Gerardo de Czanad, quien negaba toda injerencia de la razón en los asuntos de la fe y rechazaba así la construcción de lo que podría llamarse una teología, había igualmente un extremo racionalismo, como el de Berengario de Tours, quien pretendía un acceso a las cosas mediante la razón, quitándole a la fe sus contenidos y destruyendo así igualmente la teología. Pero había también una tercera posición, como la de Anselmo, según la cual el contenido revelado de la fe podía apoyarse en la razón. Son éstas las posturas que Tomás de Aquino señala con respecto a la demostrabilidad de la existencia de Dios: a) aquellos que no creen que se pueda demostrar la existencia de Dios por la razón, sino únicamente por la fe; b) aquellos que creen que se demuestra por la mera razón; c) aquellos que,

> […] como Anselmo, opinan que la existencia de Dios es conocida por sí misma, ya que nadie es capaz de pensar interiormente que Dios no existe, aunque lo diga exteriormente, e inclusive aunque pueda pensar interiormente las palabras con las cuales lo dice (*De veritate,* q. 10 a 12).

Como veremos a continuación, las ideas de Santo Tomás acerca de la utilización de la razón, y del lugar que deben ocupar los principios lógicos son, en ciertos aspectos, similares a las de Pedro Damián y, en otros aspectos, a las de los otros grandes escolásticos de los siglos XIII y XIV.

Anselmo (1033-1109), monje benedictino italiano, nació en Aosta, enseñó en el monasterio francés de Bec y fue arzobispo de Canterbury. Sus principales obras filosóficas son dos tratados acerca de la existencia y la naturaleza de Dios (*Monologium* y *Proslogion*), una defensa de su célebre argumento para demostrar la existencia de Dios provocada por la crítica que del mismo hizo Gaunilo (*Liber apologeticus*) y un diálogo (*De veritate*). Sin embargo, en sus obras teológicas, al igual que Ockham, se elucidan muchas cuestiones filosóficas. Históricamente, ningún otro argumento teísta ha despertado tanto interés en los filósofos modernos, sobre todo de la corriente analítica, como aquel que Kant llamó argumento ontológico.

Sabemos por Anselmo que su propósito era construir una reflexión racional sobre la fe; es decir, primero tenía la iluminación de su fe, y luego quería explicar racionalmente para sí mismo y para sus monjes todo lo que fuera posible. En esto Anselmo heredaba postulados que habían sido elaborados para explicar las relaciones entre la fe y la razón, sobre todo por Agustín. En su argumento, Anselmo se confronta al eterno problema de equilibrar las dos maneras de conocer, que son la razón y la fe. Hay, pues, un presupuesto de fe que parte de una experiencia de la revelación, y se establece luego una tensión entre aquello que se daba antes de la prueba y aquello a lo que se llega con ella, de modo que no se caiga en un círculo vicioso, ya que aquello que se tiene en un comienzo no es idéntico a lo que se obtiene al final, y así, gracias a esa no identidad proposicional, no se prueba lo mismo con lo mismo. Anselmo veía que Dios había otorgado la inteligencia además de la razón, y que había que servirse de ellas. La razón no avanza sola sin la fe; está acompañada por la fe y retorna sobre los motivos humanos (filosóficos) para apoyar de manera adecuada para el hombre la creencia que éste posee.

En la escolástica no se hace más que recoger las actitudes que existían ya, para contraponerlas con lo nuevo. Por consiguiente, si Anselmo creía que el conocimiento de Dios se daba *in situ* en los seres humanos, hacía mal buscando una prueba racionalista. Su demostración tenía un sentido diferente, ya que buscaba confirmar al hombre en su creencia en Dios, es decir, darle razón en lo que él creía, colocando la razón al servicio de la fe. De esta manera nace la teología escolástica, la cual no busca agotar los misterios de la fe, sino esclarecerlos, y esclarecer también las proposiciones de fe en sus contenidos mismos y en su complejidad sistemática, buscando elaborar con ellas un sistema que muestre su coherencia sintáctica y deductiva.

En la posición de Anselmo se unen dos elementos: los dogmas revelados de la fe, y las razones o verdades necesarias (*rationes necesariae* o *argumenta necesaria*). En su realismo ontológico platonizante de los Universales, estas verdades tenían para Anselmo existencia, se hallaban en Dios, quien las comunica a las almas, de manera que deben ser conocidas por el hombre de manera tan cercana como si fueran innatas. Aunque no niega el origen sensible de las ideas, habla de manera agustiniana acerca de Dios como aquel que inculca en definitiva al hombre las ideas mediante una especie de iluminación, o mediante una intervención semejante a la del pensador africano. De esta manera la razón y la fe se ayudan mutuamente para conducir al hombre hacia aquel Dios cuya idea se halla inserta en él. Anselmo considera entonces que la fe perfecciona la inteligencia y la razón, pero admite igualmente, en otro sentido, que el estudio racional perfecciona la fe. Las razones necesarias no otorgan la fe, ni conducen a ella, pero una vez que se tiene la fe, la razón le da una mayor claridad y solidez.

Anselmo considera una negligencia que, después de haber sido confirmados en la fe, no nos esforcemos por comprender aquello que creemos (*negligentia mihi videtur si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere*) (*Cur Deus homo*, I, c. 2). La fe es siempre superior a la razón y, por consiguiente, en el estado actual, nuestro conocimiento se halla limitado por la caída. La fe busca la inteligencia (*fides quaerens*

intellectum; fides quaerit intellectum fidei), ya que el *intellectus fidei* es el grado supremo de intelección antes de la visión beatífica. Anselmo adopta la concepción agustiniana según la cual la fe precede a la comprensión y ofrece los datos para la misma. Así mismo sostiene que, aunque se cree para comprender, más bien que comprender para poder creer, sería una negligencia de nuestra parte no intentar comprender aquello que se cree. Como en ciertos casos es posible adoptar razones necesarias para nuestra creencia, ello significa que algunos componentes de la fe pueden ser demostrados. La comprensión constituye una etapa de la conciencia humana, situada a mitad de camino entre la creencia y la visión beatífica de Dios, tal como se expresa a través de las Escrituras.

Partiendo de los datos de la fe que conforman una experiencia inicial, se llega a la comprensión gracias a las razones necesarias. Ahora bien, aunque la razón no dependa de la fe, es importante considerar siempre si esta razón es compatible o no con la fe. Por consiguiente, aunque Anselmo proponga un método de constatación mediante razones necesarias, él se muestra siempre dispuesto a someter el resultado de sus razonamientos a la aprobación del magisterio eclesiástico, lo cual no perjudica su trabajo filosófico.

Es importante comprender lo que Anselmo entiende por 'razones necesarias'.[1] El lenguaje que utiliza en el momento de plantear sus pruebas y sus argumentos hace pensar que se trata de proposiciones lógicamente verdaderas y de inferencias lógicamente válidas. Muchos de sus argumentos son reducciones al absurdo, es decir, demuestran que si se niega una proposición o si se rechaza una conclusión se incurre en contradicción. Es posible pensar entonces que una proposición, o una inferencia, son necesarias cuando se incurre en contradicción una vez que se niega la primera o se rechaza la segunda. Resulta evidente que

---

1 Ver Jacquin (1930, 72, 77-78). Para Anselmo las verdades de fe serán siempre superiores a las verdades demostrativas (*Monologion* c. 64). Ver igualmente: Gracia (1973, 114); Beuchot (1991, 18-19).

las proposiciones necesarias son verdaderas con respecto a su fundamento en esas verdades necesarias.

Siguiendo a Agustín, Anselmo sostiene que nuestro conocimiento de las verdades necesarias es el resultado de una iluminación. Parece igualmente creer que la necesidad de las verdades lógicas depende de la voluntad divina, es decir, que aunque Dios haya hecho una cosa y esa cosa no pueda ser no hecha, de modo que sigue siendo verdadero que fue hecha, sin embargo resulta incorrecto decir que sea imposible para Dios hacer que lo que pasó no haya pasado. En este caso no opera ninguna necesidad para no hacer o hacer algo, salvo la voluntad de Dios que desea siempre la verdad (*Cur Deus homo,* II, 18). Cabe suponer que para Anselmo esta subordinación de la verdad necesaria a la voluntad divina no tiene una aplicación tan universal. La verdad necesaria parece ser una consecuencia de la voluntad divina, pero si este fuera el caso, los argumentos de Anselmo para demostrar la existencia de Dios perderían su validez, ya que se basarían en razones necesarias.

Ahora bien, para tener una idea más clara acerca de las suposiciones que sirven de base a las pruebas aportadas por Anselmo para demostrar la existencia de Dios, es importante considerar su doctrina sobre la verdad. Para él hay múltiples tipos de verdad (ver Weinberg 1963, 71; Fernández 1979, 100-107). En primer lugar tenemos aquellas verdades del juicio afirmativo o negativo: un juicio o enunciado es verdadero si su sentido es correcto, es decir, si lo que se afirma es cierto. Existe la verdad de opinión o pensamiento: un pensamiento es verdadero cuando lo que se piensa es cierto, o es tal como debería ser. Al tercer tipo corresponden las verdades de voluntad o de deseo: un deseo es verdadero cuando es justo, es decir, cuando se desea lo que debería desearse. En cuarto lugar se encuentran las verdades de cosas: las cosas son verdaderas cuando son como deberían ser, es decir, cuando representan los arquetipos que de ellas hay en Dios.

Todas estas verdades tienen en común una corrección que únicamente el espíritu puede percibir, y esa corrección reside en que se ajustan a un modelo. Por consiguiente, se puede afirmar

igualmente que Dios es la verdad, ya que él es la causa última de todos esos tipos de verdad: las cosas son el resultado de la verdad divina, así como las causas del pensamiento y del juicio, mientras que la verdad del pensamiento y del juicio no es nada distinto que el resultado de las cosas. La prueba de que hay y debe haber una verdad suprema parte de lo siguiente: si se dice que ha habido un tiempo en el cual no había verdad, y si lo que se dice es cierto, entonces hubo un tiempo verdadero antes de que hubiera habido verdad, lo cual es contradictorio. Por consiguiente, debe haber una verdad eterna, y, puesto que toda verdad debe tener algo por lo cual ella es verdadera, debe haber una verdad suprema. Como lo hemos señalado, las ideas de Anselmo acerca de la verdad permiten esclarecer un poco mejor su prueba de la existencia de Dios expuesta en el *Proslogion*. Así, antes de considerar esta prueba (*ratio Anselmi*), es necesario que examinemos la que él desarrolla en el *Monologium*.

Cuando muchas cosas poseen un atributo, sea en el mismo grado o en grado diferente, lo poseen en virtud de algo que es igual en ellas, porque si muchas cosas poseen el mismo atributo (en el mismo o diferente grado), éste debe darse en su más alto grado y debe tener una existencia por sí mismo. Ahora bien, como vemos muchos grados de bondad en las cosas, debe existir algo que sea supremamente bueno por sí mismo. De igual manera, sabemos que existen muchos grados de grandeza, por lo tanto hay un *ser* que es grande por sí mismo. Además sabemos que todo lo que existe, o existe en virtud de algo, o existe en virtud de nada. Como es claro que una cosa no puede existir en virtud de nada, entonces todo lo que existe, existe en virtud de algo o en algo. Así, o bien todas las cosas existen por sí mismas o en sí mismas, o bien hay precisamente una cosa que existe por sí misma y en virtud de la cual existen todas las demás. Ahora bien, si hay muchas cosas y cada una de entre ellas tiene el atributo de existir por sí misma, debe haber algo que sea este mismo atributo de existir por sí mismo, ya que es imposible que una pluralidad de cosas que se dan a sí mismas la existencia, se den unas a otras el atributo de existir por sí mismas, ya que una cosa que existiera

independientemente tomaría su existencia de otras, y por consiguiente ella sería dependiente e independiente a la vez, lo cual es contradictorio. Sólo quedaría entonces otro camino que admitir que sólo hay una cosa por la cual todas las demás existen. Un ser así sería *maximum* en la jerarquía de los seres.

En todos estos argumentos se nota el uso de principios de la filosofía antigua que han sido modificados para adaptarlos a una metafísica esencialmente agustiniana (Weinberg 1963, 72). Es el caso de la suposición platónica de que una pluralidad de cosas que se asemejan presupone un atributo (o atributos) mediante el cual tal semejanza tiene una relación con el supuesto causal según el cual, a su vez, todo lo que existe de manera finita ha de tener una causa. Esta integración de la doctrina de las formas con el principio de causalidad es una consecuencia de la creencia cristiana según la cual la fuente de los atributos de las cosas no puede ser diferente de la de su existencia. De esa manera Anselmo asocia el argumento platónico para demostrar la existencia de las formas, con el argumento causal que prueba la existencia de las cosas que cambian.

De acuerdo con las Escrituras, la fe nos hace comprender la sentencia: 'creemos que vos, oh Señor, eres la realidad más grande que se pueda concebir'. Sin embargo, en el salmo XIV, 1, se afirma que el tonto dice en su corazón: 'no hay Dios'. Pero cuando el tonto escucha la expresión 'la realidad más grande que se pueda concebir', él comprende lo que escucha. Ahora bien, lo que se comprende debe existir al menos en nuestro entendimiento; pero la realidad más grande que se pueda concebir no puede existir únicamente en el intelecto, porque existir realmente y en el espíritu es más que existir únicamente en el espíritu.

Para Anselmo este *ser* existe también verdaderamente, y resulta imposible pensar que no exista. Los pensamientos implican la presencia de algo en el pensamiento; por consiguiente, si aquello que es al menos un contenido del pensamiento no puede ser concebido simplemente como un contenido del pensamiento, debe ser más que un contenido del pensamiento. Las proposiciones necesarias, es decir, aquellas cuya negación implica contradicción,

son verdaderas. Ahora bien, las proposiciones verdaderas deben ajustarse a sus objetos y deben tener objetos a los cuales ajustarse; por lo tanto las proposiciones necesarias implican la existencia de sus objetos. En este caso, la proposición necesaria 'la realidad más grande que se pueda concebir' no puede existir únicamente en el pensamiento. Debe haber entonces un objeto que exista verdaderamente y al cual se ajuste esta proposición.

Hay que subrayar que Anselmo utiliza dos argumentos. Con el primero pretende demostrar que Dios no puede dejar de existir, y con el segundo, que es imposible pensar que Dios no exista. Este último es una prolongación del primero y no debe confundirse con él. Otra manera de formular el primer argumento es la siguiente: suponiendo que T es la abreviación de 'la realidad más grande que se pueda concebir', si T no existe, entonces T no es T; ahora bien como T es T, entonces no se puede pensar que T no exista. La estructura corresponde al esquema lógico: A y B son dos proposiciones; si A entonces B; pero si no B, entonces no A. Dado que la aceptación de las premisas viene a ser incompatible con la negación de la conclusión, tenemos un camino válido; de ahí que, si las premisas son verdaderas, la conclusión debe ser verdadera. Sin embargo, la simple validez del argumento no garantiza de ninguna manera la verdad de las premisas.

Es claro que este argumento no es sólido, porque del simple hecho de no poder pensar que Dios no exista, no se deduce que haya un ser cuya existencia sea tal que su no existencia no pueda ser pensada. Según J. Weinberg, Anselmo debió considerar que las dos pruebas eran independientes, porque las abrevió en la expresión: 'por consiguiente la realidad más grande que se pueda concebir existe tan verdaderamente que no se puede pensar que no exista' (Weinberg 1963, 75). Pero esta conclusión sugiere también que es la verdadera existencia de Dios la que hace que el pensamiento de su no existencia resulte imposible.

En su *Monologium*, Anselmo dice que tal idea puede significar que la naturaleza de Dios y su existencia sean la misma cosa. Esta forma de exponer el problema no tomó vuelo hasta que los escolásticos del siglo XIII desarrollaron la distinción entre esencia

y existencia (concepto de Avicena). Sin embargo, los elementos esenciales se encuentran ya en Anselmo y en la crítica que éste le hizo a Gaunilo. El hecho de que Dios exista necesariamente es el que hace imposible que se pueda pensar que no exista. Más aún, la utilización o no de estos argumentos 'adecuados' constituye un problema que ha sido objeto de numerosas discusiones, tanto en la Edad Media, como en épocas posteriores. Anselmo insiste, por ejemplo, en que Dios es la realidad más grande que se pueda concebir, pero no es el ser más grande que se pueda concebir, sino más bien un ser que es mayor que aquello que puede ser concebido.

En realidad esto no podría ser de otra manera, porque si Dios fuera simplemente el mayor ser que se pudiese concebir, se podría suponer que existe un *ser* superior a aquel que es concebido así, lo cual es incompatible con la descripción de Dios en tanto que 'la realidad más grande que se pueda concebir'. Ahora bien, si Dios es superior a todo lo que puede ser concebido, ¿en qué sentido sostiene Anselmo que en el entendimiento que piensa en Dios haya algo realmente presente? No hay razón para creer que su *iluminación divina* incluya la presencia real de Dios en el pensamiento humano. Resulta así que es difícil sustraerse a la crítica de Gaunilo, para quien comprender no significa necesariamente *tener algo* en el entendimiento. Así mismo, la idea de que la existencia es un tipo de atributo que Dios posee en grado máximo fue puesta en duda o refutada por muchos filósofos.

La prueba de Anselmo fue aceptada por numerosos filósofos medievales, como Duns Scoto, y refutada por otros, como Tomás de Aquino, por considerar que dar por supuesto que se tiene una cierta concepción de Dios en sí mismo resulta imposible, ya que Tomás sostiene que todo conocimiento que se pueda alcanzar en esta vida proviene de una abstracción de la observación sensible. En resumen, partiendo del supuesto según el cual Dios es un ser mayor o más perfecto, Anselmo propone que sin duda alguna este objeto, por encima del cual nada puede ser concebido, no existe sólo en la inteligencia, porque, si fuera así, se podría suponer al menos que existen también en la realidad nuevas condiciones que harían un ser mayor que aquel que no tiene existencia más allá

del puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si aquel objeto por encima del cual nada hay que sea superior existiera sólo en la inteligencia, sería de tal modo que habría algo por encima de él, lo que llevaría a una conclusión ilegítima. Así pues, existe en efecto con toda certeza un *ser* por encima del cual nada puede ser imaginado, ni en el pensamiento, ni en la realidad. En esta formulación que tiene la estructura de una reducción al absurdo, se recalca que la existencia *real* es más perfecta que la existencia *mental*, y que por consiguiente Dios tiene que existir no sólo en el pensamiento, sino también en la realidad.

Norman Malcolm, citado por M. Beuchot, cree, sin embargo, que esta formulación del argumento (*Proslogion,* cap. 2) es errónea, porque supone que existir en la realidad es una perfección y por lo tanto un predicado real; crítica que ya Kant había puesto en evidencia. Pero Malcolm cree también que la segunda formulación del argumento no es susceptible de error. Esta segunda formulación aparece en el capítulo tercero del *Proslogion*. Hablando de ese ser mayor, dice Anselmo: "y éste existe tan verdaderamente, que no se puede pensar que no exista" (Anselmo V, 1, 368). La reducción al absurdo no es susceptible a la crítica kantiana, porque, como lo señala Malcolm, Anselmo no sostiene que la existencia sea una perfección, sino que *la imposibilidad lógica de la no existencia es una perfección*. Dicho de otra manera, *la existencia necesaria es una perfección*.

Su primera prueba ontológica utiliza el principio según el cual una cosa es mayor si ella existe que si ella no existe. Su segunda prueba emplea un principio diferente, que establece que una cosa es mayor si ella existe necesariamente que si ella no existe necesariamente (Malcolm 1960, 46). Por lo demás, lo que Anselmo ha probado es que las nociones de existencia contingente y de inexistencia contingente no se aplican a Dios. Se le aplican únicamente la existencia lógicamente necesaria o la lógicamente imposible; pero, entonces, si se le aplicase la segunda, la noción de Dios sería contradictoria, y como tal noción, para Anselmo, no es contradictoria, se debe aceptar que Dios existe necesariamente.

Por su parte, William L. Rowe, citado por Beuchot en el mismo artículo, tiene cuidado en señalar la forma lógica del argumento que, como sabemos, es una reducción al absurdo. Si se comprende o se define 'Dios' como el ser mayor etc., podemos ver en el argumento los siguientes pasos, algunos de los cuales han sido modificados por Beuchot para ofrecer una mejor secuencia de la inferencia:

(1) Dios existe en el entendimiento (premisa).

(2) Dios puede existir en la realidad —o es un ser posible, no autocontradictorio (premisa).

(3) Si algo existe únicamente en el entendimiento y no existe en la realidad, entonces puede ser superior a lo que de hecho es (premisa).

Según Beuchot, Anselmo considera que estas premisas son suficientes para concluir que Dios existe, y entonces, para aplicar la reducción al absurdo, propone extraer de ellas la conclusión que él quiere evitar; a saber, que Dios no existe en la realidad sino únicamente en el entendimiento. Esta conclusión, en conjunción con las premisas 1 a 3, conduce a una consecuencia absurda, contradictoria. En efecto:

(4) Supongamos que Dios existe únicamente en el entendimiento (premisa o supuesto de la reducción al absurdo).

Entonces,

(5) Dios puede ser superior a lo que él es (de 2, 3 y 4).

Pero entonces también,

(6) Dios es un ser mayor que el cual alguno es posible (de 5).

Pero igualmente,

(7) El ser mayor que el cual ninguno es posible, es un ser mayor que el cual alguno es posible (de 6, si se sustituye 'Dios' por la definición que de Él hemos acordado).

Lo cual es una contradicción o un absurdo, y por lo tanto se debe negar:

(8) Es falso que Dios exista únicamente en el entendimiento (de 7).

Ahora bien, dado que la premisa (1) afirma que Dios existe en el entendimiento, y el paso 8 niega que Dios sólo exista en el entendimiento, hay que concluir aquello que se buscaba, a saber:

(9) Dios existe tanto en la realidad como en el entendimiento (de 1 y 8, por reducción al absurdo).

Para concluir, en cuanto a la relación que existe entre Dios y el mundo, Anselmo sostiene que todas las criaturas tienen una especie de preexistencia en el espíritu de Dios, su creador o su modelo. El mundo fue creado por Dios y desaparecería si la presencia continua de Dios no lo conservase. Ahora bien, el Logos es sólo uno, dando así lugar a la pregunta: ¿cómo puede haber tantas copias diferentes de él? La respuesta se halla en el hecho de que ciertas cosas creadas son semejantes a la Palabra divina en diferentes grados, algunas se asemejan más a Dios que otras. No hay, sin embargo, una multiplicidad de ideas en la Palabra, sino una pluralidad de grados diferentes en los que Dios puede ser imitado (doctrina de Agustín) (Weinberg 1963, 76); doctrina que de una o de otra forma fue aceptada por la mayoría de los escolásticos, aunque adaptada a propósitos filosóficos específicos.

Es claro que la controversia averroísta y las condenas de 1277, en lo que se ha llamado 'los Artículos de París', surtieron un efecto importante en el desarrollo de la filosofía y de la teología del siglo XIV. Juan Duns Scoto (1265/66-1308) representa una etapa de transición entre el alto grado de confianza en la teología natural que se puede observar en los autores del siglo XIII, y la actitud crítica que aparece cada vez con más frecuencia a lo largo del siglo XIV. En defensa del conocimiento natural frente al escepticismo presentaron los franciscanos escoceses sus ideas más originales para explicar el sentido de la teología natural. El espíritu humano no puede errar, ni en lo que concierne a los primeros principios del conocimiento, ni en lo que concierne a las conclusiones derivadas lógicamente de tales principios. Más aún, el mismo Dios no puede transgredir el principio de contradicción. Por consiguiente, para obtener una certeza acerca de los primeros principios y de las conclusiones deducibles de ellos, no es necesario

suponer la existencia de ideas innatas o provenientes de alguna iluminación. Lo importante en la certeza es la percepción de la relación necesaria, cualquiera sea la forma en la cual nos llegan los conceptos que muestran tal relación. Tampoco es necesaria una iluminación, ya que todos los hombres pueden conocer dichos principios por el sólo hecho de poseer un intelecto con un poder natural.

Tanto para Scoto como para Ockham es posible conocer con evidencia nuestros propios estados y acciones internas: desear, juzgar, dudar, son situaciones conocidas de manera tan directa que no es posible equivocarse, incluso si las proposiciones que expresan dichos estados tienen carácter contingente. Igualmente, muchas de las proposiciones de la ciencia natural pueden ser conocidas con certeza, porque en nuestra *anima* reposa la proposición: 'lo que se repite en muchas ocasiones por una causa natural es el efecto de dicha causa'. Ahora bien, si se añade esta proposición evidente a la observación de una causa natural que es acompañada siempre por un efecto, se podrá concluir diciendo que el efecto en cuestión es el resultado de esa causa. Es evidente que no se puede decir que tal efecto sea *producido necesariamente* por esa causa, dado que un impedimento natural o una volición divina podrían impedirlo. Pero, a pesar de ello, se puede reconocer con certeza que esa causa natural tiene la *aptitud* de producir tal efecto. Resumiendo, el conocimiento natural de la relación causal está limitado a ciertos agentes que tienen la capacidad de producir algunos efectos, efectos que ellos producirán cada vez que las circunstancias sean adecuadas y estén ausentes los impedimentos.

Duns Scoto sostiene que es posible refutar, a pesar de nuestro estado actual de caída, las dudas que el escepticismo le opone al conocimiento sensible, aplicando las proposiciones evidentes que se presentan en el espíritu humano. Si se toma, por ejemplo, el caso del bastón que por el solo hecho de ser sumergido parcialmente en el agua parece partirse en dos, mientras que continúa siendo recto y sólido para el tacto, se puede aplicar el principio de que 'nada rígido puede ser partido por algo frágil'. Esta proposición

es evidente por el sentido de los términos que la componen, y, como se ha señalado, las proposiciones evidentes como ésta van más allá de toda sospecha. Ahora bien, los errores de la sensación pueden corregirse mediante el conocimiento intelectual de verdades evidentes. Estas consideraciones permiten explicar la razón por la cual el franciscano prefería desarrollar su propia prueba de la existencia de Dios. Aunque se pueda deducir a partir de la observación la necesidad de un primer motor, nuestro conocimiento de las relaciones causales únicamente es infalible cuando no se fundamenta en la acción variable de las cosas, sino en las *aptitudes* naturales. En la vida presente nuestro conocimiento es limitado; así, por ejemplo, uno sabe que existe, pero esto no significa que uno tenga un conocimiento intuitivo de sí mismo que revele la naturaleza del alma o su existencia independiente con respecto al cuerpo. Se tiene únicamente una creencia, de la misma manera que cuando un hombre diferente de nosotros posee la fe, la intuición de su fe nos es inaccesible, pero podemos creer en ella.

En el prólogo al *Commentarium super Sententias,* Duns Scoto se pregunta si la filosofía puede descubrir por sí misma cuál es el fin último del hombre, y aportarle además los medios para alcanzarlo, y responde afirmando esa capacidad. Sin embargo, como teólogo considera que el objetivo del hombre es la visión beatífica, que consiste en el encuentro del alma humana con Dios, el cual habrá de producir un conocimiento intuitivo de la esencia divina, tal como lo señala San Pablo en su carta a los Corintios. Aristóteles, a quien considera como el principal representante de la razón natural, defendía que todo conocimiento humano procede de la sensación de las cosas particulares que existen en el mundo. En este sentido, el objeto del conocimiento humano es la *esencia* o *quidditas* de las cosas físicas, la cual es derivada mediante el proceso de abstracción a partir de los datos de la sensación. Por otra parte, Avicena sostenía que el objeto básico del conocimiento humano es el *ser* considerado como algo indeterminado. De esta manera, como musulmán, Avicena aceptaba la inmortalidad del alma, y creía por ello en la posibilidad de obtener un conocimiento no sensible de aquellas cosas que difieren de las de este mundo.

Duns Scoto niega que se pueda conocer naturalmente que el ser sea el objeto primero de nuestro intelecto, en el sentido de que el ser es totalmente indiferente a la distinción entre lo sensible y lo no sensible. Ahora bien, es necesario aclarar lo que el franciscano quiere expresar cuando afirma que por medio de la razón, tal como la poseemos en nuestro estado actual de caída, no podemos saber que el ser sea el objeto básico del intelecto. Él no niega que el hombre pueda obtener naturalmente un concepto unívoco de *ser*; tal negación sería incompatible con la siguiente teoría:

(1) Los hombres en su estado presente pueden conocer verdades evidentes exentas por completo de error.
(2) Se puede demostrar la existencia de Dios gracias al concepto de ser.
(3) El hombre posee un solo concepto unívoco (el de *ser*) que comprende las criaturas, pero que puede aplicarse también a Dios.

La posición de Duns Scoto considera que la revelación garantiza que el intelecto pueda conocer por simple aprehensión todo lo que existe y todo lo que es capaz de existir, y esto a pesar del estado de caída. Como se sabe, para Aristóteles todo conocimiento depende de la experiencia de las cosas y de las acciones; conocimiento que se limita a aquello que pueda ser abstraído de la experiencia. Esto no significa que no sea posible formar un concepto de *ser* derivado de las criaturas y que sea aplicable también de manera unívoca a Dios. De esta manera, aunque el conocimiento provenga de la sensación y de la experiencia interna de los actos, los datos no dependen inevitablemente de su fuente sensitiva, porque la sensación de conocer con certeza no es siempre necesaria. Así, el conocimiento de los principios fundamentales está garantizado por la relación necesaria de los términos que conforman dichos principios. Aunque ellos procedan de los datos sensibles, muchas veces erróneos, una vez que han sido obtenidos (aprehendidos) en sus relaciones necesarias, su conocimiento será intuitivo e infalible.

Duns Scoto, como Avicena, sostiene que el *ser* es el objeto principal del discurso metafísico, y no Dios, porque si lo fuera, habría que admitir, como Averroes, que la existencia del Creador es demostrable a partir de la prueba física apoyada en la observación. Esto implicaría, entre otras cosas, someter la metafísica al dominio de la física. De esta manera, si se tienen en cuenta sus elaboraciones, vemos que Duns Scoto ofrece una demostración de la existencia de Dios utilizando los instrumentos abstractivos de la metafísica, mientras que una ciencia real y apodíctica no prueba sus primeros principios, sino que parte automáticamente de ellos.

El *ser* posee un concepto unívoco que difiere, sin embargo, de los demás conceptos. Cuando se le considera como un concepto imperfecto y común, se trata de un término unívoco predicable de Dios y de las criaturas. Scoto insiste en el hecho de que el término 'ser' es un concepto como cualquier otro, que debe ser evidente, porque de lo contrario no se podría razonar, no se tendría la idea de sustancia al menos en el estado presente, y tampoco se podría razonar en lo que concierne a Dios. El ser puede ser concebido con absoluta independencia, ya que se trata de un concepto completamente simple. No se puede conocer este concepto a menos que se lo comprenda como un todo en sí mismo, es decir, separado de los demás conceptos; pero estos, a su vez, no pueden ser comprendidos sin el concepto de ser. De ahí que no se pueda describir al ser bajo ningún concepto (*Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, n. 24). La única manera de designar el término ser (*ens*) consiste en decir que se aplica a toda existencia que sea compatible con él (*Opus Oxoniense,* IV, d. 8, q. 1, n. 1).

Ahora bien, antes de continuar es conveniente considerar brevemente el problema de la distinción entre esencia y existencia. Scoto reconoce una diferencia entre el ser de la esencia y el ser de la existencia, pero insiste en que ser (existir) no es algo que se añada a la esencia, y que en realidad no se diferencia de la esencia (*Reportata Parisiensia,* IV, d. 43, q. 2, n. 18). No es posible afirmar que el ser de la existencia tenga características propias, diferentes de las del ser de la esencia. Las diferencias entre las cosas deben establecerse según las categorías y, además, si la existencia fuera

algo añadido a la esencia, el individuo que existe sería una unidad accidental, es decir, no un auténtico individuo, sino un compuesto accidental de varias cosas. Sabemos, sin embargo, que un individuo conforma una unidad esencial, de modo que la esencia y la existencia no pueden ser en realidad distintas.

Pero si esencia y existencia no son en realidad distintas, lo son en cambio en el dominio de la *formalidad*, lo que significa que, en un individuo singular y particular, la naturaleza se distingue de su existencia, aunque sea lógicamente imposible que la naturaleza y la existencia puedan separarse, y esto ni siquiera mediante un mandato divino, ya que ello implicaría contradicción. La idea de diferencia y distinción entre la naturaleza o esencia y la existencia en un individuo se halla presente en sí misma antes de que el ejercicio activo del intelecto la contemple en su elaboración. En otras palabras, la distinción formal se encuentra en la cosa con anterioridad a cualquier operación del intelecto humano o de otro ser. Una de las razones que obliga a mantener esta distinción formal reside en el hecho de que una naturaleza o esencia como tal no incluye su existencia: del conocimiento acerca de lo que el hombre es no se deduce que el hombre exista, y esto no se aplica únicamente al hombre considerado como naturaleza común, sino también a un hombre específico; cada uno posee características formales propias que constituyen su individualidad. Ahora bien, dado que estos trazos *individualizantes* son una parte de la naturaleza formal del individuo, ellos sin embargo no implican la existencia de éste. Así, ni la naturaleza común (hombre), ni la particular (tal hombre), contienen la existencia. De ahí que la esencia y la existencia difieran sólo formalmente, pero esa diferencia implica que la existencia de una cosa causada o creada no puede ser deducida de su naturaleza o esencia.

Todas estas reflexiones son esenciales para comprender el argumento con el que Duns Scoto intenta demostrar la existencia de Dios, ya que su intención era ofrecer una prueba que se desarrollase enteramente en el campo de los conceptos, para satisfacer así las estrictas condiciones que se imponen a toda demostración; a saber, que las premisas sean necesarias y no dependan en absolu-

to de datos que nos ofrezcan los sentidos. El punto de partida del argumento es el *ser* considerado como tal. Según Scoto, el término 'ser' es un trascendental, es decir, un término que no puede estar incluido en ningún género (*Opus Oxoniense*, 1, d. 8, q. 3, n. 19). Los pensadores medievales calificaban como 'trascendentales' los términos metafísicos *ser, uno, cosa, bueno, verdadero,* al considerar que su aplicación no se limitaba a las clases de cosas determinadas por las categorías de Aristóteles. El franciscano llama trascendental no únicamente a los términos como 'ser', sino también a todos aquellos que se hallan en relación necesaria con él, sin tener en cuenta si son finitos o infinitos. Así, es 'trascendental' todo aquello que es común a Dios y a las criaturas: la sabiduría participada tanto por los seres omniscientes, como por ejemplo los ángeles, como por los contingentes, es decir, los hombres.

El primero de los términos trascendentales es 'ser', y en segundo lugar se encuentran aquellos que se pueden aplicar en todos los casos en lugar de 'ser': uno, verdadero, bueno. Vienen a continuación los atributos disyuntivos del ser: finito o infinito, sustancia o accidente, necesario o contingente. Y en último lugar tenemos lo que Scoto llama perfecciones puras, es decir, la omnipotencia y la omnisciencia, que, como sabemos ya, son predicables únicamente de Dios, mientras que la sabiduría, el conocimiento y la libertad son aplicables tanto a Dios como a ciertas criaturas. Todo lo que es compatible con el ser, cuando se lo considera sin tener en cuenta la distinción entre finito e infinito, puede ser predicado de Dios y de las criaturas.

De esta manera Duns Scoto formula la prueba de la existencia de Dios con los términos de ser y de los atributos disyuntivos de éste. Ahora bien, es posible demostrar la existencia de Dios partiendo de que, si algo ha sido causado, ha debido ser el producto de una cosa capaz de producirlo; concepto éste que proviene de Buenaventura (ver Weinberg 1963, 224).[2] Su posición modifica el razonamiento anterior, e inicia su elaboración utilizando el

---

[2] Weinberg cita a A. Wolter (1946, 132ss), quien remonta la prueba a San Buenaventura (*De Mysterio Trinitatis,* q. 1, a. 1; *Itinerarium Mentis*, c. 5, n. 5).

concepto de cosa efectiva, ya que el ser puede ser dividido en el trascendental disyuntivo 'finito o infinito', o *efectivo*, de manera que todo ser es *efectible* (capaz de ser causado)[3] o *efectivo* (capaz de causar o de producir). Sin embargo, en un primer tiempo estos términos deberían ser considerados en el ámbito de lo *posible*; es decir, si algo es *efectible*, ello equivale a decir que algo puede ser causado o creado. Tal proposición es para Duns Scoto lógicamente necesaria y, por consiguiente, podría ser tomada como premisa de la demostración, ya que se trata de una proposición exenta de contingencia e independiente de la sensación.

La sensibilidad no es más que aquella instancia que permite adquirir tales conceptos o términos, sin determinar la verdad necesaria de aquellas proposiciones de las que forman parte dichos términos. De esta manera, para Duns Scoto, una cosa (A) es *efectible*, y lo es por sí misma, o por nada, o por otra cosa. Ahora bien, dos de estas alternativas quedan excluidas de manera inmediata, porque nada puede producirse por sí mismo, ni puede ser producido por nada, luego debe ser por causa de otra cosa. Esta otra cosa (B), o es el primer ser absolutamente *efectivo*, y entonces se habría demostrado la *posibilidad* de un primer ser *efectivo*, o es también un ser *efectible* que requiere a su vez de otro ser *efectivo*. Pero como no puede darse una *sucesión infinita* de seres efectivos, aunque Dios pudiera ordenarla, lo cual no aportaría nada al espíritu humano, entonces ellos son tales en virtud de otras cosas, y debe suponerse que haya un primer ser *efectivo*, lo que prueba que éste es una *posibilidad.* Para demostrar que él es también una *actualidad* se debe considerar que si un ser no existe en virtud de sí mismo, él no *puede* existir en virtud de sí mismo, pero como se ha demostrado que un ser puede existir en virtud de sí mismo, es decir, se ha demostrado la posibilidad de un primer ser *efectivo*, entonces hay un ser que existe en virtud de sí mismo (si no A, entonces no B; pero como B, entonces A). Esta es, en lo esencial, la prueba de la existencia actual de un primer ser *efectivo* (Dios).

---

[3] Weinberg cita *Lectura Prima,* códice de Viena, 1449, fol. 8 b (citado por Wolter 1954, 103).

El argumento va de lo que es posible a lo que es actual, de manera inversa a los argumentos de Tomás de Aquino, y, además, pretende construir una demostración estricta en la que las premisas no sean ni contingentes ni empíricas. Pareciera que en este aspecto de su pensamiento él comparte la opinión de Anselmo de Canterbury, porque asume que, procediendo mediante una concatenación de conceptos puros que no dependen de la sensación, resulta posible llegar a demostrar que aquello que es posible existe actualmente, es decir, la *posibilidad* de un primer ser *efectivo*. Además, Duns Scoto considera que la prueba de Anselmo es muy completa, pero que puede ser concebida de tal manera que resista a las diversas críticas (*Opus Oxoniense* I, d. 2, p. 1, qq. 1-2).[4] Él propone la definición según la cual Dios es aquel ser, concebible sin contradicción, mayor que el cual nada puede ser concebido sin contradicción. Para Duns Scoto esta modificación del argumento de Anselmo es necesaria, ya que un concepto contradictorio sería inconcebible.

Actualmente, el hecho de que haya un primer *ser* completo *efectivo* puede significar que hay actualmente un ser absolutamente infinito. Este ser es simple en sumo grado, lo que quiere decir que Dios no se compone de diferentes partes esenciales o de partes cuantitativas, así como tampoco de sustancia y accidente. Dios es lo *primero* en todos los sentidos, y esta simplicidad absoluta establece una diferencia radical entre Dios y las criaturas, como, por ejemplo, en lo concerniente al conocimiento, ya que en Dios el conocimiento es simple, mientras que en el espíritu humano tiene carácter silogístico (ver Society 1987, 90). Por otra parte, no hay criatura absolutamente simple, ya que todas poseen alguna potencialidad, o pueden recibir nuevos elementos. Incluso los seres incorpóreos no son absolutamente simples, porque su pensamiento y su volición no corresponden necesariamente a su naturaleza.

---

4 Ver igualmente *Opera omnia Scoti,* II, 208ss.; Scotus-Roche (1949, 122-125).

La posición de Tomás de Aquino

Ninguno de los teólogos que durante el siglo XIII se sirvieron de la filosofía ha sido tan significativo como Tomás de Aquino (1225-1274). Fue considerado, incluso por sus oponentes, como Sigerio de Brabante, como uno de los filósofos más importantes de su época. De ahí que el General de la Orden Dominicana le ordenara redactar, para el Papa Urbano IV, la *Summa contra Gentiles* y los *Opuscula*. Sus principales *Summae* constituyen el sistema más completo de teología filosófica elaborado en la Edad Media. Aunque el escrito no se interesa sino en las pruebas de la existencia de Dios, y no en la distinción entre fe y razón, o en la necesidad de su concordancia, hay que señalar que Tomás era ante todo un teólogo, y que supo diferenciar muy bien entre la filosofía y la doctrina sagrada. El objetivo de su trabajo fue esencialmente teológico.

En su opinión, la relación entre la investigación filosófica y la teológica era muy clara: la filosofía sirve para probar, mediante la razón y sin ayuda de ninguna iluminación especial, verdades propuestas por la doctrina cristiana, esclarecer verdades que no pueden ser demostradas por la razón, y defender los principios de la fe contra sus detractores. Pero al mismo tiempo señala que los temas que los teólogos elaboran mediante la filosofía se encuentran ya expuestos en la doctrina sagrada, y que no puede haber conflicto entre la verdad revelada y aquella que es obtenida por medio de la razón. Ahora bien, hablando como teólogo, Tomás afirma que, aunque la existencia de Dios como primer motor y como causa eficiente y ejemplar del mundo pueda ser probada gracias al uso exclusivo de la razón, únicamente la fe es capaz de hacernos comprender el verdadero sentido de 'Dios'. Es preciso subrayar que Tomás de Aquino es un firme defensor de la razón y de la experiencia para todas aquellas cuestiones que, según él, pueden ser resueltas por el espíritu humano.

En este aspecto de su filosofía, él no duda en dejarse guiar por el pensamiento de los antiguos filósofos, ya fueran judíos o musulmanes; pensamiento que él considera muy apropiado. Más aún,

él piensa que el filósofo no puede llegar, mediante argumentos racionales válidos, a una conclusión que contradiga de manera implícita o explícita una doctrina cristiana. Una contradicción así sería indicio de que sus premisas son falsas, o de que se ha cometido algún paralogismo en el razonamiento. En otras palabras, la teología opera como una norma extrínseca o como un indicador que previene al filósofo de caminos sin salida para su espíritu. Sin embargo, el filósofo no debe, ni intentar introducir los datos de la revelación en el lugar de las premisas conocidas por la razón filosófica, ni hacer uso explícito del dogma en sus argumentaciones, porque resulta evidente que la filosofía es intrínsecamente autónoma.

Esta actitud significa que el filósofo no debe desarrollar la filosofía a la luz de la fe, aunque no haga un uso formal y explícito de esa misma fe. En aquella época esta actitud se hallaba facilitada por el hecho de que los grandes pensadores del siglo XIII eran notables teólogos y filósofos. Una vez reconocida la filosofía como disciplina autónoma, cabía esperarse que llegara a ser cada vez más independiente. La distinción entre teología y filosofía, por ejemplo, tal como fue desarrollada en el pensamiento de Guillermo de Ockham, no se deriva del averroísmo del siglo XIII, sino, en general, de la aparición del sistema de pensamiento de Aristóteles, que fue el factor que hizo posible la síntesis o la separación de ambos discursos.

El tema fundamental de ambas *Summae* de Tomás de Aquino es el de la existencia y la naturaleza de Dios (ver 1963, 191). Algunos teólogos consideraban imposible que la prueba de la existencia de Dios como uno perteneciera de manera exclusiva a la fe, ya que era evidente por sí misma (*per se nota*). Una proposición es evidente si su verdad se desprende de manera directa del sentido de los términos que la componen, es decir, una vez que se comprende el sentido de 'S' y de 'P', se ve que 'S' es 'P', porque 'S' contiene el sentido de 'P' y 'P' contiene el sentido de 'S'.[5] Para Tomás de Aquino la existencia de Dios no es un artículo de fe, sino

[5] Weinberg cita también a Aristóteles: *Analytica Posteriora* I, 73a 35.

un preámbulo a los artículos de fe que el cristiano debe y puede aceptar (*preambula fidei*), aunque sea incapaz de comprender la demostración de tal existencia. De igual manera, él admite que la existencia de Dios es evidente, pero únicamente en un sentido: si se conoce plenamente el sentido de 'Dios' y de 'es', entonces se sabe que la proposición 'Dios es' es verdadera. Sin embargo, la expresión 'Dios es', aunque es evidente por sí misma, no lo es sin embargo para el espíritu humano, dado que el intelecto obtiene los conceptos mediante abstracción a partir de los datos de la sensación, y como los seres completamente inmateriales como Dios y los ángeles no son percibidos por los sentidos, no se puede obtener un concepto de Dios mediante la abstracción.

De esta manera, aunque se pueda elaborar una descripción que corresponda al sentido de 'Dios', no es posible dar una definición de la naturaleza divina. Entonces, no se conoce el sentido de 'Dios' de manera total y exacta, y de ahí que la proposición 'Dios es' no sea evidente para nosotros (*ST* I, q. 13).[6] Existen dos clases de demostraciones. Una *propter quid*, que conduce del conocimiento de una esencia a cierta propiedad de ella. En todo lo que concierne a Dios esta clase de demostración no tiene interés alguno, porque el hombre en esta vida, por causa de la caída, no puede conocer la esencia divina. La otra es *quia*, la cual permite demostrar la existencia de una causa a partir de sus efectos sensibles; con ésta se puede saber que una causa existe, pero no lo que dicha causa sea. Sin embargo, el intelecto humano puede utilizar esta forma de demostración para demostrar la existencia de Dios. Así, utilizando la demostración *quia*, Tomás de Aquino propone cinco pruebas (*viae*) para demostrar la existencia de Dios, las cuales poseen dos características comunes: a) parten de acontecimientos o de hechos sensibles, y b) se apoyan en el principio de causalidad (*SCG* I, c. 13, §§ 1.898-1.920).

Esto último viene a ser el fundamento de la teoría general de Tomás en lo que concierne a la filosofía y a la naturaleza. Según esa teoría, existen en el mundo natural relaciones de causalidad

---

6 Ver *De divinis nominibus* q. 2, a. 1; *SCG* I, 10-12.

que el espíritu humano puede discernir por sí mismo. Por una parte, se supone, para todas esas pruebas, que cada una es lógicamente completa por sí misma y presenta maneras diferentes de probar la existencia. Así, de manera general, la teoría que parte del movimiento conduce al *primer motor*, la que tiene sus bases en la causalidad eficiente muestra que existe una *causa última* de todo cambio, la que se apoya sobre la posibilidad prueba que existe un *ser necesario*, la vía que se refiere a los grados de perfección conduce a la existencia de un *ser absolutamente perfecto* y, finalmente, la que se refiere al gobierno de las cosas prueba que el universo tiene una causa final u objeto último, y que por lo tanto existe un *ser inteligente* que lo dirige.

La primera prueba, tomada de Aristóteles, se fundamenta sobre el movimiento y la podemos describir de la siguiente manera: para Tomás, los sentidos nos revelan que en el mundo hay cosas que están en movimiento; ahora bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que el desplazamiento es el cambio de una cosa de la potencia al acto, pero, como no hay nada que esté en el mismo estado y al mismo tiempo en potencia y en acto, entonces una cosa no puede moverse por sí misma. Hay que preguntar, entonces, si el motor de un objeto en movimiento es a su vez movido o no. En el caso de que no lo sea, se tratará de un motor inmóvil, es decir, de algo que produce el movimiento a otra cosa sin que él mismo se mueva. Ahora bien, si tal motor es movido por otro, hay que plantear la misma pregunta a propósito del segundo motor, y así sucesivamente hasta el infinito. Sin embargo es imposible que exista una sucesión infinita de motores que deban moverse para producir movimiento, porque entonces todos los motores serían motores potenciales y el movimiento no se produciría nunca. Nuestros sentidos, sin embargo, confirman que hay movimiento, por lo que debemos suponer que al final de una sucesión finita de motores existe un motor inmóvil al que los hombres llaman 'Dios'.

La segunda prueba se fundamenta en la causalidad eficiente y es, en lo esencial, una nueva formulación de la primera prueba, aunque no limitada al movimiento, ya que comprende todas las

formas de eficiencia causal. Tomás observa que existe un principio de causalidad eficiente, y que nada puede ser causa eficiente de sí mismo, así como no puede haber una sucesión infinita de causas eficientes. Concluye entonces que existe una causa eficiente primera.

La tercera prueba es aquella que parte de la *posibilidad*, y ha sido tomada directamente de Maimónides, aunque haya sido una idea de Avicena. Las cosas de la naturaleza adquieren vida y desaparecen de un momento a otro; se puede concluir entonces que tales cosas no son más que seres posibles, en el sentido de que pueden ser o no ser. Así mismo, aquello que es posible, en caso de que exista, debe en algún momento terminar. Si esto sucediera con todos los seres existentes, habría un momento en que ninguno existiría. Ahora bien, si todos los seres fueran simplemente posibles, entonces nada podría existir. Sin embargo, vemos que algunos seres posibles existen, de modo que tenemos que suponer que no todos los seres son posibles, es decir, que hay un ser necesario. No puede haber una sucesión de seres necesarios que deban su existencia a otros seres necesarios, y así hasta el infinito. Por lo tanto debe haber un ser necesario que lo sea de manera absoluta, es decir, un ser necesario que sea la causa de todos los seres. Weinberg considera algo confusa esta formulación del argumento que aparece en la *Summa Theologica* (I, q. 2, a. 3), y señala que de ella se encuentra una exposición mucho más clara en la *Summa contra Gentiles* (I, 15, 5). En ésta se señala que los seres posibles en cuanto existen deben tener una causa, y dado que no puede darse un proceso al infinito a través de las causas de las cosas, hay que suponer que existe un ser necesario que es Dios.

A priori, el cuarto argumento parecería seguir la tradición agustiniana, la cual mostró siempre una tendencia a demostrar de esa manera la existencia del ser más perfecto. Sin embargo Tomás de Aquino la expone a su manera, apoyándose en Aristóteles. Cuando se observan las cosas, se descubre que existen diversos grados de bondad, de verdad, de nobleza. El más o menos de una cosa puede medirse si se lo compara con un modelo

absoluto. Ahora bien, si las cosas, cualquiera que sea su grado, tienen una característica, entonces debe haber algo que posea esa característica en su grado máximo. Además, aquello que posee esa característica en tal grado debe ser la causa de todas aquellas cosas que la poseen en grados inferiores. Así pues, como cualquier esencia obtiene su existencia de un ser que es la perfección de la existencia, entonces la existencia de algo que posea una característica en cualquier grado implica la existencia de un ser absolutamente perfecto. Vemos así cómo esta prueba viene a ser un argumento causal.

La quinta vía se apoya sobre el *gobierno* de las cosas, y se la expone de dos maneras diferentes. En la *Summa contra Gentiles* (I, 13, 35) se la atribuye a Juan Damasceno, y la argumentación se desarrolla de la siguiente manera: para que diversas cosas de naturalezas diferentes puedan formar parte de un todo ordenado, es necesario que sean gobernadas por un ser que las dirija hacia un fin determinado; ahora bien, dado que en el mundo se observa que las diversas cosas se hallan siempre, o en la mayor parte del tiempo, dirigidas hacia fines determinados, y que ellas conforman un sistema armonioso, entonces debe haber un ser providencial que gobierne el mundo. En la *Summa Theologica* (I, q. 2, a. 3), en cambio, la prueba adquiere la siguiente forma: se observa que las cosas que carecen de inteligencia obran siempre, o casi siempre, de la misma manera, y que ellas lo hacen así para alcanzar un mejor resultado; ahora bien, todo lo que llega a un fin y carece de inteligencia debe ser dirigido a ese fin por un ser inteligente; entonces hay que suponer que existe una inteligencia que dirige todas las cosas naturales. Dicho con otras palabras, la actividad de las cosas que carecen de inteligencia, cuando está dirigida a un fin, presupone la existencia de un ser inteligente.

Estos argumentos ponen de relieve el carácter dual de una concepción teológica de la naturaleza según la cual cada cosa busca su propia perfección, y todas las cosas tienden hacia un sistema armonioso. Ambos aspectos presuponen una inteligencia que dirija la naturaleza hacia su perfección. Por otra parte, la plausibilidad de estos argumentos ha sido cuestionada por mu-

chos autores. Al-Gazali, por ejemplo, había criticado ya la eficacia causal de las cosas naturales. Cabría preguntarse por qué Tomás de Aquino aceptó la premisa que supone que el movimiento es un hecho indudable para los sentidos. No cabe duda de que él supuso que el concepto de movimiento, de la misma manera que todos los demás conceptos, es concebido como la "realización de una potencialidad", y se deriva de la observación seguida de una abstracción. Los argumentos de Santo Tomás vienen a ser demostrativos únicamente si el conocimiento de las premisas es insospechable.

Con respecto a la tercera vía hay que subrayar que Tomás se propuso considerar la concepción aristotélica del ser *posible*, según la cual todos los seres posibles tienen una existencia limitada (Aristóteles, *Metafísica*, libro 14, 2, 1088b 23). Este punto no resulta muy comprensible, porque si se acepta la teoría de Aristóteles, la necesidad es equivalente a la eternidad, así como la posibilidad es equivalente a la existencia temporal limitada. Esta última equivalencia no resulta compatible con el dogma cristiano, ya que, de alguna manera, el alma humana debe ser considerada como cosa posible.

Una vez que la existencia de Dios ha sido demostrada mediante las cinco vías, Tomás pasa a establecer algunas proposiciones relativas a la naturaleza divina, sobre todo en la medida en que tales proposiciones pueden ser determinadas por la razón natural. Así, la metafísica ha descubierto con la mera razón que Dios es el puro acto de existir; no es una esencia, como lo es lo uno o el bien, a la que se deba atribuir además la existencia; tampoco es una manera eminente de existir, como lo es la eternidad que se le atribuye a su ser como característica propia de la realidad divina. Según Tomás, Dios es la esencia de la existencia (*ipsum esse*) sin ninguna añadidura, ya que todo lo que podría añadírsele lo limitaría al determinarlo. De esta manera afirma que la esencia se identifica en Dios con la existencia, lo que se esclarece cuando se comprende que aquello que se llama esencia en los seres es en Dios el acto mismo de existir. No se trata de identificar a Dios con algún atributo, sino de hacer que los atributos no sean más

que atributos de Dios. Si Dios es la existencia, él es igualmente la plenitud absoluta del ser y, por consiguiente, infinito. Y si Dios es infinito, nada debe adquirir y nada puede faltarle, es decir, él es soberano. De ahí las múltiples deficiencias propias del lenguaje con el que se expresan los seres humanos. Mientras que Dios es infinito, los espíritus humanos son finitos, por lo que tienen necesidad de tomar tantas visiones exteriores como les sean posibles, sin pretender nunca determinar con ellas su contenido.

Una primera manera de proceder consiste en negar todo aquello que no pueda pertenecer a la esencia divina. Al separar sucesivamente de la idea de Dios el movimiento, el cambio, la pasividad y la composición, se llega a considerarlo como un ser inmóvil, inmutable, perfectamente en acto y simple; ésta es la *vía* de la negación. Sin embargo, es posible seguir una segunda vía, y tratar de nombrar a Dios según las analogías que subsisten entre las cosas y él. Una relación existe necesariamente como una cierta similitud entre el efecto y la causa. Cuando la causa es infinita y el efecto es finito, resulta evidente que no se puede decir que las propiedades descubiertas en el efecto se encuentren de la misma manera en la causa. Sin embargo, lo que existe en el efecto debe pre-existir en la causa, cualquiera sea la forma como pre-exista en ella. En este sentido todos los trazos de perfección que se encuentren en las criaturas se atribuyen a Dios, pero elevándolos al infinito. De esa manera habrá que decir que Dios es perfecto, soberanamente bueno, único, inteligente, omnisciente, voluntario, libre y todopoderoso. Al demostrar la existencia de Dios mediante el principio de causalidad, se ha establecido simultáneamente que Dios es el creador del mundo. Y dado que él es la existencia absoluta e infinita, contiene virtualmente el ser y las perfecciones de todas las criaturas (ver Gilson 1979, 494-495).

Desarrollemos un poco la teoría tomista acerca de la analogía:

(1) Una cosa puede ser exactamente igual a otra;

(2) existe también una semejanza imperfecta según el grado en que se posea una cualidad, por ejemplo:

(3) las cosas de especies diferentes son similares de manera genérica, y

(4) hay analogía.

Ahora bien, como lo hemos resaltado anteriormente, el intelecto humano obtiene todo su conocimiento a partir de la perfección sensible, ya que no posee un conocimiento directo de aquellas cosas a las que los sentidos no tienen acceso directo. Así, cuando se describe algo no material, hay que recurrir a las cosas materiales que se conocen gracias a la percepción sensible. Los términos aplicados a Dios no pueden ser sino analógicos, ya que Dios y las criaturas no se asemejan, ni por similitud exacta, ni por grados de cualidad, ni por similitudes genéricas (Dios no pertenece a ninguno de los géneros de las cosas creadas). Según Weinberg (197), Tomás establece en uno de sus primeros escritos (*De Veritate*) la distinción que consiste en aplicar un término a muchas cosas en relación con otras, por ejemplo, el término 'sano' que se aplica a un animal, pero también a su orina, ya que ésta es signo de la salud del animal, y también a la medicina por ser causa de la salud del animal; o que consiste también en aplicar un término a dos o más cosas entre las cuales existe una dependencia causal, como cuando se atribuye el término 'ser' a un accidente y a una sustancia porque el accidente depende de la sustancia.

La analogía de proporcionalidad es aquella en la que un término se aplica a dos cosas, por ejemplo A y B, porque A es a B lo que C es a D; así la relación de A y B habría que explicarla diciendo que A es a B como C es a D.[7] A este respecto sostiene Tomás, en el *De Veritate*, que los términos analógicos aplicados a Dios y a las criaturas deben ser explicados en el sentido de la analogía de proporcionalidad. Sin embargo, aunque este argumento es compatible con la teoría medieval según la cual el carácter de las cosas depende de arquetipos en Dios, no cabe duda de que hay algunos elementos que resultan menos evidentes. La convenien-

---

7 Weinberg cita a H. A. Wolfson: *St. Thomas on divine Attributs* (Académie 1959, 673-700).

cia de aplicar ciertos términos a Dios depende de nuestra comprensión de dichos términos cuando se los aplica a las criaturas. A su vez, la conveniencia de aplicárselos a las criaturas depende de la existencia eminente de las referencias a los términos aplicados a Dios. Por consiguiente, aunque nuestra comprensión de Dios dependa de nuestra comprensión de las criaturas, las características fundamentales del mundo material se derivan en su verdadero sentido de la naturaleza de un *ser* al que no podemos comprender en sí mismo.

La existencia de Dios ha sido demostrada con argumentos de causalidad que parten de la existencia del mundo físico, tal como nos lo revelan los sentidos. Ahora bien, esos argumentos prueban que la existencia del mundo depende de la existencia de Dios, de modo que si en el orden del conocimiento se da una progresión desde las cosas físicas hasta su causa última, en el orden de la existencia se lleva a cabo una progresión en sentido contrario.

Ockham y su posición teológico-política

De manera muy general Ockham acepta, con respecto a la predicación de Dios, la fórmula aristotélica según la cual "el ser es el objeto de la metafísica"; pero él insiste en que esta fórmula no debe interpretarse en el sentido de que la metafísica posea una estricta unidad por el hecho de que ella tenga un objeto. Aristóteles y Averroes dicen que todas las partes de la metafísica tienen por objeto al ser, situación que no resulta clara. El enunciado puede ser más claro si entendemos la siguiente proposición: entre todos los objetos de las diferentes partes de la metafísica, el ser es el *primero* con una prioridad de predicación. Así, por ejemplo, hay una similitud entre la cuestión acerca de cuál sea el objeto de la metafísica y la cuestión acerca de quién sea el rey de toda la cristiandad. Porque así como los diferentes reinos tienen reyes diferentes, y no hay ningún rey (en el mundo) que sea llamado absoluto, a pesar de las diferentes relaciones que se dan entre ellos, y a pesar de que uno entre ellos sea el más rico desde el punto de vista material, así también nada es proporcionalmente el objeto

de la metafísica, ya que sus diferentes partes tienen objetos diferentes, aunque ellas puedan tener relaciones mutuas.

Se puede decir que el metafísico o el filósofo, cuando hablan de Dios y consideran verdades como 'Dios es bueno', predican de Dios un atributo que es en primer lugar predicado del ser. Hay diferentes ramas de la metafísica o diferentes ciencias metafísicas con objetos igualmente diferentes, y estos objetos tienen una especie de relación mutua, la cual justifica que se hable de 'metafísica' y que se diga que el ser es su objeto en el sentido mencionado anteriormente. Aunque no se justifica que se hable de metafísica como si se tratase de una ciencia unitaria, numéricamente una. En la medida en que la metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser, ella no se interesa en una cosa, sino únicamente en un concepto (ver *Sent,* III, 9, T). Este concepto abstracto de ser no representa algo que deba ser conocido antes de que se puedan conocer los seres particulares, sino que está formado, por así decirlo, de manera subsecuente a la aprehensión directa de las cosas existentes y singulares.

Ockham afirma: "Digo que un ser particular puede ser conocido aunque no sean conocidos los conceptos generales de ser y de unidad". Él considera que ser y existir son sinónimos: esencia y existencia significan lo mismo, aunque las dos palabras puedan significar la misma cosa de manera diferente. Si se utiliza 'existencia' como nombre, entonces esencia y existencia significan lo mismo gramatical y lógicamente; pero si se utiliza el verbo 'ser' en lugar del nombre 'existencia', no se puede substituir simplemente el verbo 'ser' por el nombre 'esencia' por claras razones gramaticales (*Quodlibeta* II, 7). Pero no se puede tomar esta distinción gramatical de manera adecuada como base para distinguir esencia y existencia como cosas diferentes. Es evidente que el concepto general de ser es el resultado de la aprehensión directa de las cosas existentes, ya que se puede formar este concepto general únicamente porque se ha tenido la aprehensión directa de existentes actuales.

El concepto general de ser es unívoco, y en este sentido Ockham está de acuerdo con Duns Scoto en lo que concierne al uso

de la palabra 'unívoco'. Sin un concepto unívoco no se podría concebir el concepto mismo de Dios. Aunque en el mundo actual no podamos obtener una intuición directa de la esencia divina, así como tampoco un concepto simple y adecuado de Dios, sin embargo, gracias a nuestra capacidad mental podemos al menos concebir a Dios mediante un concepto predicable o un concepto *quiditativum* común a él a los demás seres. Esto no significa que el concepto unívoco de ser opere como una especie de puente entre una aprehensión directa de las criaturas y una aprehensión directa de Dios, ni tampoco significa que alguien pueda formar el concepto abstracto de ser y deducir por sí mismo la existencia de Dios.

La existencia de Dios es conocida por el teólogo de manera diversa, y no por una deducción de carácter *a priori* o *propter quid*. Pero sin un concepto unívoco de ser no se podría concebir la existencia de Dios. De manera muy general se puede decir que el simple conocimiento de una criatura nos lleva al conocimiento de otra cosa mediante un concepto común. Por ejemplo, me veo llevado al conocimiento de una blancura que yo no he visto por el simple conocimiento de una blancura que veo, porque abstraigo de esta segunda blancura un concepto que tiene que ver de manera indistinta con ambas. De igual manera abstraigo un concepto de ser de una criatura, el cual corresponde de manera indistinta y conceptual a Dios. Es claro que por el hecho de que yo vea una mancha blanca no puedo estar seguro de que haya otra mancha blanca, y esto, según lo visto anteriormente, no es lo que Ockham propone, y no estaría en concordancia con sus principios filosóficos. Según él, el hecho de ver una mancha blanca nos lleva a una idea de blancura que puede aplicarse a otras manchas blancas cuando se las vea. De igual manera, la abstracción del concepto de ser gracias a la aprehensión de seres existentes, permite el conocimiento (no absoluto) de la existencia de otros seres; pero si el ser humano no tuviera la posibilidad de tener ese concepto quiditativo común, no podría concebir la existencia de Dios en esta vida (*pro statu isto*). Si no tengo ningún conocimiento directo de Dios y se me propone su existencia, yo puedo

concebirla en virtud del concepto quiditativo de ser, aunque ello no signifique un concepto "adecuado" de él. En *Quodlibeta* IV vuelve a decir que en este mundo, por medios naturales, resulta imposible obtener un conocimiento adecuado de Dios, es decir, que sea absoluto y no connotativo, afirmativo y no negativo, simple y no compuesto, es decir, propio.

Según Copleston (1980, 85), el franciscano fue muy sutil al formular su teoría sobre el concepto unívoco de ser. Hay que distinguir tres clases de univocidad. En la primera, un concepto unívoco puede ser un concepto común a cierto número de cosas que son perfectamente similares. En la segunda, un concepto unívoco puede ser un concepto común a un cierto número de cosas que son similares en algunos aspectos y diferentes en otros; así, un hombre y un animal son similares en cuanto son animales, aunque poseen formas diferentes, y poseen también semejanzas en un sentido más amplio en lo concerniente a la materia. En la tercera, un concepto unívoco puede significar un concepto que es común a una comunidad de cosas que no son similares, ni accidental, ni sustancialmente, y esta es la manera como un concepto común a Dios y a las criaturas es unívoco, porque no son similares, ni substancial, ni accidentalmente (*Sent.* III, 9, R).

En lo concerniente a la pretensión de que el concepto de ser sea análogo y no unívoco, Ockham observa que la analogía puede entenderse de múltiples formas. Si por analogía se entiende la univocidad en el tercer sentido que hemos expuesto anteriormente, no habría ningún inconveniente en llamar análogo al concepto unívoco del ser. Pero el ser como tal es un concepto y no una cosa (*res*), y por lo tanto no hay ninguna necesidad de recurrir a la doctrina de la analogía. Si al decir que puede haber un concepto unívoco de ser predicable igualmente de Dios y de las criaturas, se pretende implicar que las criaturas son modos, por así decirlo, de un ser identificado como Dios, o mejor, que Dios y las criaturas participan del ser comprendido como algo real y común, entonces, o se aceptaría el panteísmo, o se reduciría a un mismo nivel a Dios y a las criaturas. Pero la doctrina de la univocidad no implica nada semejante, ya que no hay una realidad que co-

rresponda al término o a la palabra 'ser' cuando se lo predica de manera unívoca. La realidad correspondiente es simplemente el conjunto de los diversos seres que se conciben como existentes. Si se consideran estos seres de manera separada, se tendría una pluralidad de conceptos, ya que el concepto Dios no es lo mismo que el concepto criatura. En este caso el término 'ser' sería predicado de manera equívoca y no unívoca, ya que el equívoco no pertenece a los conceptos sino a las palabras, es decir, a los términos hablados o escritos.

En lo concerniente al concepto, cuando se concibe una pluralidad de seres se tiene uno o diversos conceptos. Si una palabra corresponde a un concepto, se la utiliza de manera unívoca, y si no corresponde a un concepto, se la utiliza de manera equívoca. Así, pues, no habría lugar alguno para la analogía, ni en el caso de los conceptos, ni en el caso de los términos hablados o escritos. Ockham insiste en que no hay una predicación analógica diferente de la predicación unívoca o equívoca.

Dios, en la tradición cristiana, es el objeto más perfecto del entendimiento humano, pero es indudable que no es el primer objeto de dicho entendimiento en el sentido de un objeto que se conoce en primer lugar. El objeto primario del espíritu humano es la cosa material y su naturaleza singular. No poseemos una intuición natural de la esencia divina, de modo que la proposición 'Dios existe' no es evidente por sí misma (*Sent.* I, 3, 4, D. F.). Si uno se imagina a un bienaventurado que participa de la visión de Dios y que formula la proposición 'Dios existe', su enunciado parecería ser el mismo que aquel que expresa alguien en esta vida privado de la visión divina. Sin embargo, los dos enunciados, aunque sean verbalmente idénticos, son en realidad diferentes en cuanto a sus conceptos, de modo que en el segundo caso la proposición no es evidente por sí misma.

Teniendo en cuenta la posición de Ockham en lo concerniente al sujeto de la causalidad, uno no esperaría que la existencia de Dios se pudiese probar con certeza absoluta. Porque si sólo podemos saber que una cosa tiene *una* causa, y no podemos establecer con certeza que la causa de B sea A, a no ser mediante la

experiencia, tampoco podemos establecer con certeza que Dios sea la causa del mundo, si se comprende el término 'Dios' en su sentido teísta. De ahí que no resulte extraño descubrir que Ockham critique las pruebas tradicionales a favor de la existencia de Dios. Es cierto que no lo hacía en interés de los escépticos, pero pensaba que las pruebas no tenían suficiente consistencia.

En cuanto al argumento del *primer motor*, el franciscano propone que no es posible admitir el principio que sostiene al argumento, por ejemplo en el caso tomista, *quidquid movetur ab alio movetur* (lo que se mueve, se mueve por otro), ya que no es evidente por sí mismo. Existen excepciones a este principio, como en el caso de un ángel que se desplaza con absoluta independencia. Una excepción así muestra que el principio no puede considerarse como necesario, y por lo tanto no puede servir como base para una prueba estricta sobre la existencia de Dios; y muestra también que no puede probarse la imposibilidad de un retorno infinito en la serie consecutiva de los motores. Así, pues, el argumento puede mostrar que es *más probable* que haya un motor inmóvil (al menos uno), a que no haya ninguno, lo que no es un argumento apodíctico. Esta crítica había sido hecha ya por Duns Scoto. Por lo demás, es indudable que Ockham no aceptaba esta vía de Tomás de Aquino como argumento válido para probar la existencia de Dios, y no sólo de un primer motor en general. Ese primer motor podría ser un ángel, o un ser inferior a Dios, si entendemos a Dios como un ser infinito, único y absolutamente supremo (*Quodlibeta* VII, 22, 3).

También la prueba basada en la finalidad es rechazada por él, ya que resulta imposible probar que el universo se halle ordenado para un solo propósito que sería Dios (*Quodlibeta* VII, 4, 2). Además, no puede probarse que las cosas individuales obren por una finalidad, y en el caso de las cosas que operan sin conocimiento ni voluntad, lo más que puede decirse es que lo hacen por necesidad natural, y no tiene sentido alguno decir que las cosas obren por fines (*Summulae in libros Physicorum,* II, 6). De esta manera, si se presupone la existencia de Dios, se puede decir que las cosas inanimadas operan por fines determinados por Él, quien

ha creado sus naturalezas (*Quodlibeta* IV, 1). Sin embargo, una proposición basada en la presuposición de la existencia de Dios no puede utilizarse a su vez para probar esa misma existencia.

En lo que concierne a los agentes dotados de inteligencia y de voluntad libre, la razón de sus acciones debe buscarse en sus propias voluntades, en sus propios apetitos, y no se puede decir que todas las voluntades estén dirigidas por el bien perfecto. Es imposible probar que haya un orden teleológico en el universo para cuya existencia fuera necesario afirmar la existencia de Dios; no es evidente que tal orden exista, o que haya un orden que sea diferente de las naturalezas mismas.

La única manera como se podría probar la existencia de Dios sería como causa eficiente de la existencia de las cosas finitas y singulares mediante su *conservación,* y no por un proceso de *producción.* En cuanto a la causalidad productora, es difícil excluir un proceso al infinito; en cambio, con respecto a la conservación no se puede regresar al infinito, ya que se obtendría una infinitud de caracteres actuales, situación que Ockham evidentemente excluye. La primera causa eficiente no es aquella que confiere el ser, sino la que lo mantiene en el ser; pero esta explicación tampoco llega a demostrar la existencia y la unicidad de una primera causa eficiente. Si se toma como punto de partida, no la generación de las cosas o criaturas, sino su conservación, es posible concluir, según Ockham, en una causa primera que conserva todo lo que existe. La razón es que la conservación, que es una forma de *causación*, exige la existencia actual y simultánea de la causa y del efecto. De esta manera, todo lo que es engendrado por otra cosa es a su vez conservado por otra cosa mientras el efecto exista. Ahora bien, si una cosa A es engendrada, entonces ella es conservada, mientras exista, por otra cosa a la que llamaremos B. B puede ser por sí misma, o puede ser por algo otro. En el primer caso, B es la primera causa eficiente (conservadora). Si B es causa de C, tenemos el mismo racionamiento que el que hemos hecho a propósito de B. Este razonamiento debe, o bien conducirnos al infinito, o bien encontrar un término en algo, por ejemplo X, que engendra y conserva sin ser él mismo conservado o engendrado.

Ahora bien, este X viene a ser el caso del primer conservador, puesto que se excluye un número infinito de causas actualmente conservadoras en tanto que un infinito actual.

La única prueba que Ockham juzga interesante es un argumento *a posteriori*. El punto de partida se halla en el mundo, en el dominio de las criaturas. Con respecto a la cooperación de Dios con las causas secundarias, Ockham dice en los *Quodlibeta*, VII, q. 1, 1:

> No es absurdo que un mismo efecto deba ser a la vez producido y simplemente creado. La razón es que (i) lo que es simplemente creado, es aquello que es producido por un agente que no exige la materia en tanto que con-causa, y que (ii) aquello que es producido, es producido por un agente que exige la materia como con-causa. Porque el mismo efecto puede a la vez ser producido por dos agentes, de los cuales uno no exige la materia y el otro sí la exige, a saber, Dios y una causa secundaria; de donde se sigue etc.

Esta posición es desarrollada en la *Reportatio* 2, 3-4.

En los *Quodlibeta* II-III, Ockham dice que hay que "detenerse" en una primera causa eficiente y no proceder hasta el infinito, pero afirma de inmediato que esa causa podría estar en los astros, dado que se sabe por experiencia que estos son causa de otros efectos (*Quodlibeta* II, 1). Es cierto que se podría imaginar que entre estas primeras causas eficientes hubiera una que superara a las otras en el orden de la perfección, pero ello no implicaría que fuera la primera en el orden de la eficiencia; razón por la cual la vía demostrativa parece descartada por completo.

No solamente es imposible probar por la razón natural que Dios sea la causa eficiente inmediata o mediata de todos los efectos de las cosas, sino que de ello se sigue la imposibilidad de probar que exista algo diferente de las cosas contingentes. Así, en los comentarios a las *Sententiae,* Ockham se opone a la prueba basada en la causalidad eficiente. Propone que es mejor argumentar, a partir de la conservación, en un conservador que las mantenga luego de la producción por un productor. Y la razón de esta

preferencia es que resulta difícil probar, contra los filósofos, que no pueda haber un retorno al infinito en la serie de causas de la misma especie, o que la una pueda existir sin la otra (*Sent.* I, 2, 10, O). Él no considera que se pueda probar que un hombre no deba la totalidad de su ser a sus padres, y estos a su vez a los suyos, y así sucesivamente. Si se objeta que, aun en el caso de una serie infinita de esta especie la producción de la serie misma dependería de un ser exterior a la serie, sería difícil probar que la serie no sería posible si no hubiera un ser permanente del cual dependiera la serie entera. Ockham prefiere argumentar que una cosa comienza a ser, es decir, a existir de manera contingente, cuando ella es conservada durante su existencia en el tiempo "actual o presente". De la misma manera se puede preguntar si el conservador, a su turno, depende de otro conservador para garantizar su propia conservación, caso en el cual no se podría proceder al infinito, porque un número infinito actual de conservadores es imposible *secundum philosophos*.

Aunque se puedan alegar argumentos razonables para la existencia de Dios como primer conservador del mundo, la unicidad del mundo no podría ser demostrada en su totalidad (*Quodlibeta* I, 1). Por el contrario, es posible demostrar que existe al menos un primer ser que conserva a este mundo, pero no cabe excluir la posibilidad de que haya otro mundo u otros mundos con sus respectivos seres relativamente primeros. Por lo tanto, probar que haya una primera causa eficiente que es más perfecta que sus efectos no es lo mismo que probar la existencia de un ser que sea superior a cualquier otro, a menos que se pudiera demostrar que esos otros seres son el efecto de una misma y única causa (*Sent.* I, 35, 2, C).

La unicidad de Dios es conocida en cierta manera con certeza por la razón, pero lo es sobre todo por la fe. Si se considera a Dios como el ser absolutamente supremo, perfecto, único e infinito, su existencia no podría ser estrictamente probada por el filósofo. Por el contrario, si se lo considera como la primera causa conservadora de este mundo, pero sin el conocimiento cierto acerca de la naturaleza de dicha causa, la existencia de tal ser podría darse

en el campo de la demostración natural. Ahora bien, como esta segunda acepción del término 'Dios' no es la que se comprende comúnmente, resulta correcto afirmar que Ockham no admitía la demostrabilidad de Dios. Se lo conoce únicamente por la fe, al menos en lo que concierne al conocimiento cierto de que existe un ser supremo y único.

Tal como lo hacen muchos historiadores de la filosofía medieval, cabría concluir que la teología y la filosofía se mantienen separadas, ya que no es posible probar la existencia de Dios. Pero de ello no cabría concluir que Ockham mismo quisiera separar la filosofía de la teología, en tanto que discursos científicos con campos racionales específicos. Si él criticó las pruebas tradicionales acerca de la existencia de Dios, lo hizo desde el punto de vista del lógico o del filósofo, porque no las encontraba satisfactorias. Cuando Ockham decía que la teología no era una ciencia, no quería decir que las proposiciones teológicas no fueran correctas, ni que ningún silogismo teológico formara parte de la razón. Lo que él quería señalar era que, como las premisas de los argumentos teológicos son conocidas por la fe, las conclusiones caen igualmente en esa misma esfera, y como tales premisas no son evidentes por sí mismas, los argumentos no son demostraciones en el estricto sentido de la razón natural.

Ockham no negaba que se pudiera dar un argumento probable a favor de la existencia de Dios; si la existencia de Dios como ser absolutamente supremo no puede ser probada de manera estricta por la razón natural, resulta consecuente negar que se pueda probar que hay un ser infinito, omnipotente, creador de todas las cosas. Esto lo diferencia de Tomás de Aquino, para quien tal demostración resulta posible gracias al argumento de la perfección divina. Dado el concepto de Dios como ser absolutamente supremo, cabe preguntarse si es posible demostrar los atributos de infinidad, eternidad, omnipotencia, etc. La respuesta de Ockham en los *Quodlibeta* I (específicamente en cuanto a la unicidad) es que no es posible demostrar que tales atributos pertenezcan a Dios, porque una demostración *a priori* supondría la utilización de un término medio al que le correspondería el predicado del

cual se hable. En el caso, por ejemplo, de atributos tales como la infinitud o el poder de crear el mundo, no puede darse un término medio al que pertenezcan tales atributos, de modo que no podría darse una demostración de que Dios sea infinito y creador.

El franciscano señala que todo lo que puede producir algo a partir de nada es capaz de crear, y como Dios puede producir algo a partir de nada, Dios puede crear. Ahora bien, un silogismo de este tipo no pertenece a lo que se conoce como demostración, porque en sentido propio una demostración debe aumentar nuestro conocimiento, lo que no hace el silogismo anterior, ya que la afirmación de que Dios produce o puede producir algo a partir de nada es la misma afirmación de que Dios crea o puede crear, de manera que la proposición demostrada se daba ya por supuesta (*Sent.* Prol. 2, D, D). De ahí la consecuencia de que en nuestro estado natural nos resulte imposible conocer a Dios de tal manera que su esencia sea el término inmediato y único del acto de conocer (*Sent.* I, 2, 9, P). No nos es posible mediante nuestras potencias naturales concebir a Dios con un concepto simple y adecuado, ya que, si ello fuera posible, podríamos decir, por ejemplo, que es posible para un ciego de nacimiento conocer el color con un concepto adecuado (*Sent.* I, 2, 9, R).

Digamos entonces, una vez más, que sólo podemos concebir a Dios mediante conceptos que sean comunes a él y a las criaturas (quiditativos). Un concepto connotativo connota una realidad diferente a la del sujeto del cual se predica, mientras que un concepto común es predicable de realidades distintas de aquella de la cual se predica. Los conceptos comunes que se predican de Dios se deben a una reflexión sobre realidades que no son Dios, pero que lo presuponen. Si se tienen conceptos de Dios, como en efecto se los tiene, nuestro conocimiento complejo de la naturaleza de Dios viene a ser un conocimiento de conceptos, más bien que un conocimiento de Dios tal como él es. Lo que se obtiene no es entonces la esencia divina, sino una representación mental de la misma. Es cierto que se puede formar un concepto compuesto que sólo sea predicable de Dios, pero tal concepto no pasa de ser una construcción mental, ya que no podemos tener un

concepto simple y adecuado de Dios que refleje su esencia divina. Ni la esencia divina, ni nada que sea intrínseco a Dios o que sea verdaderamente Dios, puede ser conocido por nosotros sin que algo distinto de Dios sea tomado como objeto (*Sent.* I, 3, 2, F).

Hay que señalar que no se pueden conocer en sí mismos, ni la unidad de Dios, ni su poder infinito, ni su bondad, ni ninguna de las perfecciones divinas, aunque se utilicen estos atributos en proposiciones para representar dichos conceptos (*Sent.* I, 3, 2, M). Así, pues, se conoce la naturaleza divina únicamente gracias a conceptos que, al no ser adecuados, no pueden reemplazar una aprehensión inmediata o intuitiva de la esencia divina. Lo que se obtiene con ellos no es una realidad (*quid rei*), sino más bien una representación nominal (*quid nominis*). Esto no quiere decir que las proposiciones de la teología carezcan de significado, sino que el teólogo se mantiene confinado a la esfera de los conceptos y de las representaciones mentales únicamente, y que sus análisis son análisis de conceptos y no de la experiencia de Dios mismo. Es posible que la mística hable de una experiencia, pero esto no sería más que una manera retórica de expresar una creencia muy profunda. Para el franciscano inglés nuestra fe es (según Agustín) sólo evidente para nosotros mismos, pero no para los demás. Ahora bien, al ser los atributos divinos conceptos y no cosas, ellos van a combinarse en proposiciones o argumentaciones sin depender de un orden especial o determinado que pudiera fundamentar *a priori* las diversas deducciones; de ahí la crítica que le hace Ockham a Duns Scoto, cuando éste imagina los atributos divinos como formalmente diferentes en Dios.

La anterior exposición acerca de lo que Ockham dice sobre el objeto de nuestro conocimiento de la naturaleza divina, corresponde en verdad a una breve exposición de sus ideas filosóficas en el interior de la teología. Porque si la existencia de Dios como ser absolutamente supremo no puede ser establecida firmemente por el filósofo, resulta evidente que éste no puede ofrecernos un conocimiento de la naturaleza divina. Además, el razonamiento del teólogo tampoco puede darnos un conocimiento de esa misma naturaleza. En el interior de lo que el análisis de los concep-

tos puede ofrecernos, un incrédulo puede desarrollar la misma argumentación que un teólogo firmemente creyente. No son el razonamiento del teólogo como tal, ni sus demostraciones, que sólo le son posibles por la aceptación de la fe, los que nos pueden dar un conocimiento sobre la verdad de las proposiciones teológicas. El teólogo, como el incrédulo, puede razonar correctamente a partir de premisas; pero el primero acepta las premisas y las conclusiones por fe, y sabe así que las proposiciones son verdaderas, es decir, que corresponden a la realidad revelada. De ahí se deriva que su conocimiento no es, estrictamente hablando, una ciencia (*scientia*), porque no tiene un conocimiento intuitivo que sirva de base a su razonamiento.

Es claro que Ockham no intentaba poner en duda la verdad de los dogmas teológicos; él trató sus problemas desde el punto de vista de un discurso lógico, buscando analizar una fe que aceptaba por completo. Al fin de cuentas, el teólogo puede precisar, deducir rigurosamente las proposiciones, pero sus juicios pertenecen completa y absolutamente al dominio de la fe.

QUINTA PARTE
Ockham y las modalidades de recepción intelectual entre los 'artistas' parisienses

Hace más de un siglo muchos medievalistas escribían que la Facultad de Artes nunca prescribió en rigor que se siguieran de preferencia las opiniones de Aristóteles, de modo que la única prescripción del aristotelismo se encontraba en un documento tardío, el juramento exigido a los maestros antes de su *inceptio*, "con ocasión del Nominalismo" (Bianchi 1999, 129). Aunque irreprochable, esta afirmación no deja de ser ambigua, ya que, en efecto, es verdad que durante el siglo XIII los maestros parisinos no fueron obligados a seguir la doctrina de Aristóteles, pero por la simple razón de que una imposición oficial no era necesaria. Como la adquisición del saber era concebida entonces como el estudio escolar de los textos considerados con autoridad, la selección de los libros que debían *leerse* y ser comentados en clase no dejaba de tener consecuencias doctrinales. Al inscribir en el programa el conjunto de las obras filosóficas de Aristóteles, el Estatuto de 1255 adoptaba también su filosofía. Esto no significaba que se tuvieran que repetir de manera dogmática sus doctrinas; por el contrario, la *lectura* de los textos de Aristóteles, y el análisis y la discusión de sus contenidos constituían sólo un punto de partida.

Ante todo, se tenía plena conciencia de que los principios sobre los cuales se había apoyado el Estagirita no eran siempre indiscutibles, y que algunos de sus argumentos eran *oscuros* (ver Bianchi 1999, 130) y otros erróneos y contradictorios. Además, era evidente que Aristóteles no había conocido, o no había querido confrontar, diversos problemas importantes que se podían intentar resolver siguiendo de manera original su itinerario especulativo. Había entonces diferencias muy significativas en la manera de comprender y evaluar el aristotelismo, que sólo ofrecía, por decirlo así, *la forma o el lenguaje de experiencias teóricas diversas, con frecuencia conflictivas, que se hallaban más emparentadas entre sí por la unidad de los principios, de los métodos argumentativos y de las fuentes, que por la afinidad de los contenidos*.

Según Luca Bianchi, es claro que Thurot había comprendido lo que la mayoría de los medievalistas olvidaron luego: que lejos de asistir al "repliegue del aristotelismo", el siglo XIV fue más bien la época en la que esta filosofía afirmó su poder, echando raíces cada vez más profundas en los medios académicos, y convirtiéndose por vez primera en sostén de las autoridades eclesiásticas. Uno de los mejores testimonios del cambio de actitud que se estaba produciendo es una célebre carta del 20 de mayo de 1346, en la que el Papa Clemente VI, dirigiéndose a los maestros y a los bachilleres de la Facultad de Artes de París, les formula el siguiente reproche:

> Hay entre vosotros algunos maestros y estudiantes que se esfuerzan por conocer las ciencias de las Artes y de la Filosofía, y que han abandonado o despreciado los textos del Filósofo, y de los otros maestros y comentadores antiguos (textos que ellos debían seguir, en tanto que no se oponían a la fe católica), así como los libros y comentarios verídicos sobre los cuales se fundamenta la ciencia misma, para volverse hacia doctrinas diferentes, variables y extrañas, y hacia sofismas que, según se dice, son enseñados en otras universidades, y hacia opiniones aparentes, inexistentes e inútiles que no comportan ningún fruto (Bianchi 1999, 131).

Entre las *doctrinas sofísticas* foráneas (de allende La Mancha), que según el Pontífice amenazaban con infectar la Universidad de París, se hallaba sin duda el ockhamismo, cuya enseñanza a los 'artistas' se hallaba prohibida desde los Estatutos de 1339, reforzados muy pronto por el juramento exigido a los bachilleres, cuya fecha es incierta, pero que probablemente fue expedido en el otoño de 1341:

> Juraréis observar los Estatutos establecidos por la Facultad de Artes contra la ciencia de Ockham, y no sustentar de ninguna manera dicha ciencia, ni sus semejantes, sino únicamente la ciencia de Aristóteles y de su comentarista Averroes, y de los otros comentaristas e intérpretes antiguos del dicho Aristóteles, salvo en los casos que contradigan la fe (Denifle II, 680).[1]

Es muy claro el paralelismo entre la carta de Clemente VI y el anterior juramento, hasta el punto de que Courtenay considera que el Pontífice no hizo otra cosa que parafrasear el texto de dicho juramento (Courtenay 1984, 54). En todo caso, lo importante es señalar cómo, a mediados del siglo XIV, nadie parecía preocuparse ya por la incompatibilidad del aristotelismo con la doctrina de los Padres, ni por sus amenazas reales o supuestas. Tanto el Papa como los 'artistas' mencionan sólo de paso las diferencias entre esta filosofía y la fe cristiana (*in quantum fidei catholicae non obviant; nisi in casibus qui sunt contra fidem*). Aristóteles, dice Bianchi, "aparece ahora en las altas jerarquías como un bastión frente a las 'nuevas tendencias'" (131).

¿Cuáles son entonces las relaciones entre la lucha contra las innovaciones teóricas de origen inglés y el proyecto (reaccionario) de retornar a la tradición de Aristóteles y de Averroes? ¿En qué medida el ataque contra la *scientia Occamica* se conecta con

---

[1] *Item, jurabitis quod statuta facta per facultatem artium contra scientiam Ockamicam observabitis, neque dictam scientiam et consimiles sustinebitis quoquomodo, sed scientiam Aristotelis et sui Comentarios Averrois et aliorum commentatour antiquorum et expositorum dicti Aristotelis, nisi in casibus qui sunt contra fidem.*

la prescripción de la *scientia Aristotelis*? ¿Y por qué la insistencia en los comentaristas *antiguos*? Para responder a estas preguntas hay que comenzar por examinar una vez más ciertos aspectos de la campaña anti-ockhamista iniciada por el Estatuto de la Facultad de Artes del 25 de septiembre de 1339, que prohibía la enseñanza de la filosofía de Ockham, y que fue seguido por el Estatuto del 29 de diciembre de 1340, confirmando la decisión de 1339, y reforzado por los dos juramentos de 1341: el de la Facultad, citado anteriormente, y el juramento impuesto a los miembros de la nación inglesa para que denunciaran las actividades de la *secta Occamica.* Campaña que culmina con la carta de Clemente VI de 1346.

El estudio de esta campaña, iniciado por historiadores como Moody, P. Boehner, Preti y R. Paqué, recibió un gran impulso gracias a las investigaciones de William J. Courtenay. En un artículo escrito por el historiador americano en 1982, en colaboración con Katerine Tachau, avanzaron la hipótesis de que, además de los dos Estatutos de 1339 y 1340 de naturaleza más disciplinaria que doctrinal, la Facultad de Artes habría promulgado un tercer Estatuto, entre enero y febrero de 1341, en el que se habría presentado abiertamente la doctrina de Aristóteles y de Averroes como el antídoto contra la doctrina de Ockham. Como fuente para el juramento citado anteriormente, este *Estatuto plausible* estaría perdido.[2] Ahora bien, esta hipótesis de un Estatuto perdido, aunque ha sido asumida por muchos historiadores, fue cuestionada en primer lugar por Hans Thijssen, y luego, de manera más minuciosa, refutada por Z. Kaluza.[3] Courtenay ha replicado

---

2 Tachau y Courtenay (1982, 132).

3 Al inicio de su trabajo, Kaluza examina cuidadosamente y refuta cada uno de los argumentos invocados por Courtenay y Tachau en favor del 'Estatuto perdido'. El rechazo de esta hipótesis, sin embargo, no es allí lo filosóficamente importante con respecto al Estatuto de 1340, ya que, en la tercera sección de su artículo, Kaluza sostiene que esta intervención no iba dirigida contra Ockham, sino contra sus seguidores parisienses, y que ella ejerció una influencia continua y profunda en la Facultad de Teología hasta el siglo XV. Con respecto a las controversias sobre la naturaleza del Estatuto de 1340, ver Kaluza (1995, 144-145); Bianchi (1999, 132).

a sus críticos, ha precisado mejor sus posiciones y las ha venido matizando progresivamente.[4]

No es mi intención discutir esta conjetura, que me parece bastante aventurada,[5] y que sin embargo ha sido muy útil y fecunda, puesto que ha llevado al mismo Courtenay, a Thijssen y a Kaluza, a profundizar no sólo en el conocimiento de la *crisis ockhamista* continental de los años 1339-1341, sino también de muchos otros aspectos de la vida intelectual del siglo XIV: la difusión y penetración del pensamiento de Ockham en París, el papel desempeñado por Juan Buridano y su escuela, los mecanismos de producción y conservación de los documentos universitarios. Sin embargo, me parece un tanto restrictivo considerar las medidas tomadas durante esos años únicamente como documentos acerca de la recepción de Ockham en París, cuando ellos tienen que ver también con la historia de la enseñanza de la filosofía, y en particular de la filosofía de Aristóteles en la Facultad de Artes. Luca Bianchi piensa que situar estas medidas en su contexto, y

---

4 En su último artículo (1995), Courtenay ya no habla de la existencia, sino únicamente de la *posibilidad* del 'Estatuto perdido'.

5 Aun abstrayendo de las dificultades señaladas por Thijssen y por Kaluza, la hipótesis del 'Estatuto perdido' me parece bastante inverosímil, porque si bien los documentos pueden desaparecer, no lo hacen de un día para otro. Si se piensa que las cuestiones acerca de la autoridad de Aristóteles, de la escogencia entre las diferentes interpretaciones de su pensamiento y, sobre todo, de la validez de la interpretación de Averroes, se hallan en el corazón de los grandes conflictos doctrinales del siglo XIV, ¿podemos creer que un documento tan importante, en el que la Facultad se habría pronunciado a favor de Aristóteles, de Averroes y de los comentaristas 'antiguos', se hubiera mantenido completamente desconocido después de su promulgación? ¿Podemos creer que no haya dejado ninguna traza, ni en la producción legislativa y literaria proveniente de la Universidad, ni en los textos de numerosos filósofos y teólogos que se vieron confrontados a propósito de Aristóteles y Averroes? Por lo demás, el único argumento que, según Courtenay, nos impediría abandonar su hipótesis es el hecho de que los juramentos se derivan del texto de los Estatutos. Pero, aun admitiendo que esta regla sea válida (en realidad, si es verdad que con frecuencia los juramentos repiten o resumen una decisión estatutaria, lo es también que no todos los juramentos provienen de los Estatutos; si no fuera así, ¿cuántos 'Estatutos perdidos' habría que imaginar?), cabe señalar que había ya un Estatuto que ordenaba seguir la *scientia Aristotelis*: se trata del Estatuto de 1255, que, como veremos, es una de las fuentes directas de la intervención de 1339.

tratar de esclarecer el papel decisivo que jugaron en la tradición de Aristóteles, nos ayudará a comprender mejor, tanto su significado, como sus alcances (Bianchi 1999, 133).

El Estatuto de 1339 se proponía impedir la práctica de *enseñar en público y en privado* la doctrina de Ockham, que se había extendido entre muchos (*nonnulli*) miembros de la Facultad de Artes. Los maestros de las cuatro naciones que habían firmado el Estatuto apelaban abiertamente a la legislación universitaria precedente. Una disposición que sin duda ellos tenían a la mano era la Ordenanza de 1276, por la cual se había prohibido a los maestros y a los bachilleres de toda la Universidad de París las lecciones privadas. Por lo demás, la filiación literaria de los dos textos ha sido demostrada por Kaluza, quien ha hecho notar que el Estatuto de 1339 retoma no pocas expresiones de la Ordenanza (Kaluza 1988, 343-346).[6]

Recientemente, Courtenay ha sugerido que detrás del Estatuto podrían hallarse otros actos de legislación universitaria, y aunque los ejemplos que él aporta no parecen muy convincentes,[7] sin em-

---

6 Ver igualmente McLaughlin (1977, 392 n. 163), quien había señalado ya, en 1977, que la referencia a los cursos privados "es sin duda un recordatorio (*reminder*) del Estatuto de 1276".

7 Según Courtenay (1995, 278-279), el derecho de las Facultades a escoger los libros para los cursos, afirmado por el Estatuto de 1339, se fundamentaría en el Estatuto proclamado en 1215 por Robert de Courçon; y cuando se dice que *et istis temporibus nonnulli doctrinam Guillermi dicti Okam* […] *dogmatizare presumpserint publice et occulte super hoc in locis privatis conventicula faciendo* (en estos tiempos algunos pretenden enseñar la doctrina de Guillermo, llamado Ockham, en forma pública y oculta, reuniéndose para ello en pequeños grupos en lugares privados), podría tratarse de una alusión al prólogo del Sílabo de Tempier, que condenaba a *qui dictos errores vel aliquem ex illis dogmatizaverint, aut deffendere seu sustinere presumpserint* (quienes se atrevan a enseñar dichos errores, o alguno de ellos, o a defenderlos o sostenerlos). Sin embargo, sabemos que en 1215 De Courçon impuso a los maestros en Artes su plan de estudios, sin reconocerles el privilegio de decidir sobre el contenido de la enseñanza; plan que vino a ser sancionado en 1231 por Gregorio IX. En cuanto a la pretendida correspondencia entre los documentos de 1277 y de 1339, ella se limita a la utilización de los verbos *dogmatizare* y *presumere*, lo que no es en realidad una característica del léxico de Tempier: *presumere*, como lo veremos pronto, se encuentra con mucha frecuencia en la legislación universitaria, mientras que la

bargo la idea de buscar otras fuentes para el documento anti-ockhamista debería ser tenida en cuenta. El pasaje de los Estatutos que hasta ahora ha atraído menos la atención de los historiadores lo encontramos al final del documento, donde se prescriben las penas contra los eventuales transgresores (Bianchi 1999, 133).

De esta manera, aunque se puedan reconocer también ecos de la Ordenanza de 1276, cabe resaltar que la cláusula empleada aquí, *si quis presumpserit,* es utilizada constantemente en los Estatutos para introducir sanciones. Aunque en este género de documentos esa expresión es la marca o el signo de la rutina administrativa, que parece acogerse con frecuencia a modelos precisos y fácilmente identificables,[8] el ritualismo de las formas expresivas no indica sin embargo identidad de los contenidos, es decir, de las sanciones. En los Estatutos de la Universidad de París, de las Facultades o de las Naciones, las penas por las culpas eran a veces vagas,[9] y con frecuencia, aunque su naturaleza era definida, su aplicación estaba lejos de ser precisa. Más aún, era frecuente que tal aplicación no tuviese lugar, porque el acusado, a menos de que se arrepintiese públicamente, era *ipso facto* condenado a la exclusión definitiva de la sociedad de los Maestros.[10]

---

fórmula *errores dogmatizare* es frecuente en las censuras doctrinales de origen eclesiástico (ver, por ejemplo, la carta de 1247, escrita por el Legado pontificio con relación a la condena de Juan de Brescain: Denifle I, 206).

8 Vale la pena señalar, por ejemplo, que la conclusión del Decreto anti-ockhamista de 1340 (Denifle II, 507) está tomada de los artículos juramentados por los 'artistas' en 1338 (Denifle II, 475): de hecho es aquí donde se emplea por primera vez en la Facultad de Artes, hasta donde yo conozco, la expresión *ex nunc prout tunc*, utilizada ya en la Facultad de Medicina (Denifle II, 393).

9 Por ejemplo, en el Estatuto de 1272 (Denifle I, 500) leemos: *Quod si quis in hoc rebellis fuerit, pena secundum facultatis nostrae arbitrium suae culpae competenti ac debita puniatur* (Si alguien fuera rebelde en esto, sea castigado según el juicio de nuestra Facultad con una pena que corresponda debidamente a su culpa).

10 La naturaleza definitiva de la sanción se ve claramente por el empleo de expresiones como *perpetue, in sempiternum* (Denifle I, 243, 281, 377, 383, 488, 499, 518; II, 236, 294). Con frecuencia la amenaza no indica si es definitiva o temporal, y en un caso esta alternativa se deja deliberadamente abierta (Denifle II, 306, 134).

Ahora bien, las sanciones temporales, que iban desde algunos días hasta un mes, son rarísimas. La suspensión por un año de toda actividad escolar (acceso a los grados y al ejercicio de las funciones correspondientes), prevista para los transgresores del Estatuto de 1339, parece bastante insólita. Según Bianchi, después de haber examinado página por página los dos primeros volúmenes del *Chartularium*, sólo pudo encontrar un único precedente en el Estatuto de 1255. Se trata de algo más que de una simple coincidencia, ya que el Estatuto de 1339 se fundamenta claramente en diversas piezas justificativas. Al inicio de su Decreto, los maestros insisten en el deber de respetar las decisiones de sus predecesores, añadiendo que esta obligación se ve reforzada por la fidelidad a los juramentos de la institución. En la frase siguiente, proponiendo una especie de ruptura, ellos se refieren en primer lugar a la *Ordinatio jurata*, es decir, a la Ordenanza juramentada de 1276, pero invocan luego la prohibición de inscribir en los programas los libros que no hayan sido admitidos oficialmente: *et quod aliquos libros per ipsos non admissos vel alias consuetos legere non debemus*.

Así pues, sólo había un documento en el que, como lo sabían muy bien los maestros, sus predecesores habían elaborado la lista de los textos que debían leerse y comentarse en clase: el Estatuto de 1255. Por lo tanto la prohibición de Ockham no se apoya únicamente en la Ordenanza de 1276, que se limitaba a reglamentar, para toda la Universidad de París, las lecciones de carácter privado. Ella se apoya también en el Estatuto de 1255, dictado por la Facultad, y que podía entonces reglamentar en ella el caso de Ockham, el cual concernía al contenido de los cursos más bien que a sus modalidades. Dicho de otra manera, si los maestros en Artes querían restringir la práctica de la enseñanza de la doctrina de Ockham, era necesario, pero no suficiente, confirmar la prohibición de los cursos *clandestinos*. Había que confirmar además la selección de las obras cuya enseñanza estaba permitida tanto en público como en privado. Bastaba con recordar que no era lícito utilizar otros libros escolares diversos de aquellos que estaban en uso en la Facultad, es decir, los adoptados en 1255, o

los que habían ingresado al programa por otros caminos desde hacía largo tiempo.[11]

Repetida dos veces (*vel alias consuetos; vel alias consueta*), esta última precisión se imponía, porque era notorio que en la Facultad se utilizaban muchos textos que no eran mencionados de manera explícita en el Estatuto de 1255, y porque se pensaba en los tratados de la *Logica modernorum*.[12] Es importante señalar que la sanción prevista para los transgresores del Estatuto de 1339 es idéntica a la que prescribe el Estatuto de 1255; a saber, suspensión oficial por un año, y no aquella más severa de la Ordenanza de 1276, que era la expulsión, indicio elocuente de que la enseñanza de Ockham estaba prohibida para la Facultad de Artes, en tanto que violación de las disposiciones *de la misma Facultad* en lo concerniente al programa de estudios. Ni siquiera la circunstancia agravante de la eventual clandestinidad de las lecciones implicaba reforzar la pena por parte de la Facultad, ya que esa falta estaba ya prevista y castigada por una norma *de la Universidad*.

Ahora bien, antes de subrayar la delicada cuestión acerca de las causas de su inclusión en el *Índice de los libros prohibidos*, hay que decir que los redactores del documento exploraron todos los recursos a su disposición para desembarazarse de Ockham, sin condenarlo, censurarlo o incluso criticar sus posiciones. Al no tratarse de un autor aprobado, el estudio de sus obras estaba

---

11 Se podría objetar que al menos los bachilleres podían leer *cursorie* (para sus cursos) los libros de su escogencia entre aquellos que provenían de su Facultad, como parece declararlo el Estatuto de 1366: *quod bachellarii in artibus possint legere cursorie libros quos voluerint ad eandem facultatem pertinentes, sicut antiquitus faciebant* (que los bachilleres en Artes puedan leer para sus cursos los libros que quisieren, pertenecientes a la misma Facultad, tal como lo hacían antiguamente) (Denifle I, 531). Algunos años antes, la Facultad de Medicina había reglamentado la cuestión de manera todavía más clara: antes de leer un libro *cursorie*, los bachilleres debían jurar haberlo entendido *ordinarie* (Denifle I, 516).

12 Braakhuis (2000, 134-138) supone que la ausencia de los textos de la *Logica modernorum* en los Estatutos parisinos se debe a que ellos no eran utilizados en los cursos 'oficiales' de la Facultad, sino en los cursos propedéuticos.

prohibido, pero no se afirmaba nada en lo concerniente al valor filosófico de las mismas ni, en particular, a su ortodoxia religiosa.

La prohibición del ockhamismo, solicitada probablemente por el Papado, puede aparecer así como la consecuencia inevitable de las medidas que la Facultad de Artes y la Universidad de París habían tomado en el pasado con plena autonomía. Es cierto que los 'artistas' decían que la filosofía ockhamista no había sido evaluada por ellos mismos, ni por la Iglesia, ni por la Facultad de Teología, y declaraban, por consiguiente, que ella no parecía estar por encima de toda sospecha (*non videtur suspicione carere*). Sin embargo, evitaban cuidadosamente ir más allá de esta débil afirmación.

En efecto, dos razones podrían explicar esta *prudente* actitud. En primer lugar hay que decir que en los siglos XIII y XIV los 'artistas' nunca tuvieron una gran participación en las decisiones que tocaban a la ortodoxia de las ideas o de los textos, cuya evaluación estaba reservada a las autoridades eclesiásticas y a los maestros de las Facultades *superiores*. Aun cuando se hallara directamente implicada, la Facultad de Artes debía seguir las decisiones tomadas por aquellas autoridades, por lo que debió someterse a múltiples restricciones durante más de un siglo, que estuvo marcado por crisis no menos graves que la del ockhamismo. Sin embargo, la Facultad no había adoptado en circunstancias excepcionales o especiales sino una única medida que limitara la autonomía de sus miembros: el Estatuto de 1272. Incluso en este caso se había contentado con formular una regla general de prohibición para resolver *contra fidem* los problemas filosóficos de significación teológica, cuidándose muy bien de aplicar esta regla en la censura y la puesta en el Índice de una doctrina particular en boga en ese momento y que había ganado una cierta actualidad.

¿En qué medida el Estatuto de 1339 interrumpe esta antigua tradición de tolerancia? No hay duda de que el Estatuto atentaba contra la libertad de enseñanza, ni de que, desde este punto de vista, anunciaba la política de prohibición que la Facultad habría de adoptar más tarde. Sin embargo, en contra de lo que se piensa comúnmente, esta intervención no marca un giro en la

historia de la censura intelectual en lo concerniente a sus actores y a sus procedimientos judiciales. En efecto, 'los artistas' no asumieron una función jurídica, que hasta entonces había sido la prerrogativa de los maestros en Teología; ellos no se colocaron en el mismo terreno que los teólogos al reprocharle a Ockham faltas en la doctrina. Por el contrario, nunca quisieron juzgarlo, y se contentaron con prohibir que se tomaran sus libros como soporte para un curso público o privado, lo cual estaba dentro de sus atribuciones.

En efecto, la segunda razón que tuvieron los maestros de Artes para no pronunciarse sobre la naturaleza *herética* o *errónea* del pensamiento de Ockham, fue que sólo bajo esa condición pudo la Facultad parisina, sin romper su unidad, aprobar el Estatuto que les prohibía servirse de un autor apreciado por algunos de sus miembros. Se hablaba de una pretendida o plausible *facción ockhamista*, que contaba entre sus miembros a Buridano, cuyo papel en los acontecimientos de 1340 tendremos ocasión de estudiar más adelante. El Estatuto dice expresamente que muchos 'artistas' habían comenzado a leer la doctrina de Ockham: *nonnulli doctrinam Guillelmi dicti Okam* […] *dogmatizare presumpserint publice et occulte*. Sin embargo, el texto fue aprobado por *todos* los maestros de las cuatro Naciones: *omnes et singuli magistri quatuor nationum*.

Hay en esto una paradoja sobre la cual no se ha reflexionado suficientemente. La solución más simple, directa o económica sería suponer que los *nonnulli* que habían introducido la práctica prohibida no eran maestros. Courtenay y Tachau piensan precisamente que el Estatuto no se refiere más que a los bachilleres y a los estudiantes, pero la base filológica de su suposición no parece muy consistente.[13]

---

[13] Hago mías las anotaciones críticas de Thijssen (1990, 140, n. 15), añadiendo que resulta muy inverosímil que el Estatuto de 1339 no se refiera sino a los bachilleres y estudiantes, cuando el Estatuto de 1340, que renueva la prohibición, se dirige abiertamente también a los maestros. Courtenay (1995, 228, n. 72) hace notar que los juramentos anti-ockhamistas se imponían a los bachilleres *in artibus incepturi* (que se iniciaban en las Artes) (Denifle II, 680), pero este hecho no

Por otra parte, parece más razonable considerar que entre los defensores de Ockham había tanto maestros como bachilleres y estudiantes. Pero entonces, ¿cómo explicar su voto favorable? Si excluimos una súbita conversión, podemos pensar que la mayoría impuso su voluntad, a la que debieron inclinarse los demás para tratar de salvar su reputación. Así, bajo la presión de sus colegas y probablemente del Papa, los maestros que habían permitido la enseñanza de la filosofía y la teología del franciscano inglés, o que la habían enseñado ellos mismos, podían declarar sin rubor que no era lícito continuar haciéndolo por respeto a los juramentos y a los programas establecidos. No hubieran podido, por el contrario, suscribir un documento en el que la ortodoxia de esa filosofía hubiera sido cuestionada, ya que ello equivalía a reconocerse culpables de haber favorecido la propagación de una herejía.

Según Bianchi (1999, 139), el análisis interno del Estatuto de 1339 permite un juicio bastante indulgente sobre quienes lo redactaron y lo aprobaron, al hallarse en situaciones históricas bastante confusas. En su génesis, el Estatuto no está desprovisto de una cierta coherencia, y parece tener una estructura lógica, a veces oculta, pero susceptible de ser recuperada. Se trata del primer episodio de una campaña contra Guillermo de Ockham cuyas verdaderas razones, tal vez inconfesables, no se declaran abiertamente. El documento se presenta sagazmente bajo la forma de un acto estrictamente *administrativo*. La querella sobre la naturaleza doctrinal o disciplinar del documento, agitada por muchos historiadores, puede ser entonces resuelta con facilidad: la prohibición de leer, de comentar o aun de citar las diversas doctrinas del *Venerabilis Inceptor* fue una medida cuyo alcance doctrinal está fuera de discusión, ya que fue promulgada a título de *advertencia de naturaleza estrictamente disciplinaria.* Buscaba hacer respetar las normas universitarias de 1276 concernientes a

---

puede ser utilizado como argumento a favor de la hipótesis de que el Estatuto de 1339 no concernía a los maestros. Existe un precedente instructivo: aunque, según el Estatuto de 1272, estaba prohibido a los *maestros y bachilleres en Artes* tratar cuestiones teológicas (Denifle I, 499), *únicamente los bachilleres* debían jurar respeto a esa disposición.

las lecciones privadas y al plan de estudio establecido por la Facultad de Artes en 1255, plan que nunca fue derogado y que sólo podía ser completado por las autoridades de la Facultad.

De esta manera no resulta fácil establecer si la defensa de los viejos programas es la expresión de una voluntad precisa de reafirmar la *centralidad del aristotelismo*, y en particular de las versiones del aristotelismo que circulaban entre los 'artistas', o si se trata de un simple pretexto para cortar los puentes con un personaje que se había tornado molesto por razones más *políticas* que propiamente *teóricas.* Al no tener datos seguros, sólo cabe plantear hipótesis para las que los conflictos políticos, eclesiásticos y religiosos ofrecen elementos que parecen sustentarlas. No cabe, sin embargo, eludir la pregunta más importante, al menos para el historiador de la filosofía medieval: aunque sea doctrinalmente reticente y hasta silencioso, ¿no tenía el Estatuto como objetivo resolver un conflicto *de naturaleza filosófica?*

Bianchi suscribe esta interpretación, al considerar verosímil que la prohibición de 1339 haya sido el producto de factores externos y contingentes, como la probable presión de las autoridades eclesiásticas, el interés de los maestros para golpear a un enemigo declarado del Papa y el conflicto anglo-francés (Bianchi, 140). Es también la primera manifestación oficial del rechazo provocado por el ockhamismo en el seno de la Facultad de Artes de París, un medio en general bastante conservador, en donde hasta un espíritu tan independiente y abierto a las nuevas ideas, como el de Juan Buridano, a pesar de la originalidad de su *Lógica* reformada y, sobre todo, de su *Física*, seguía sin embargo profundamente apegado a una concepción de la filosofía como trabajo crítico en el interior de la tradición del *aristotelismo parisino*.

No debería olvidarse que, con respecto a esta tradición, Ockham se presentaba como un innovador radical, de manera que su tentativa de introducir profundos cambios en el contenido y en el método para interpretar el pensamiento de Aristóteles debió suscitar muy pronto reacciones violentas, como la de Walter Burley, uno de los primeros en dar a conocer en París su proyecto de revisión de los principios fundamentales del aristotelismo.

Gracias a las investigaciones de Anneliese Maier, continuadas por Rega Wood, sabemos que en la última redacción de su comentario a la *Física*, cuya fecha es aún incierta, pero que en su mayor parte (libros I-VI) se remonta a los últimos años de su estadía en París (1323/24-1326/27), Burley utilizó ampliamente los comentarios de Ockham, aunque de manera muy selectiva. *Parafraseó* y a veces *copió* páginas enteras en las que Ockham no se apartaba demasiado de la exégesis tradicional, pero a su vez pasó en silencio, rechazó claramente y hasta criticó con vehemencia sus ideas más originales.

La hostilidad de Burley con respecto a Ockham, que por lo demás fue recíproca, es bien conocida, y ha suscitado discusiones entre los especialistas. No es éste el lugar para discutir a fondo esta cuestión, pero algunas precisiones sobre las razones y el alcance de esta polémica resultan indispensables para el objetivo que nos hemos propuesto. Es muy importante señalar, en primer lugar, que Burley presenta a Ockham como un *presuntuoso* que pretende *conocer la lógica mejor que todos los mortales,* y que plantea cuestiones cuya solución es tan *evidente* que Aristóteles no había considerado necesario formular. Resulta así más llamativo el que este maestro de edad madura, muy consciente de su valor y de su reputación, consagre buena parte de su tiempo a demoler o deconstruir las doctrinas de su joven colega; doctrinas que otros maestros, si creemos a Nicolás de Autrecourt, no consideraban dignas de refutación; y que juzgue además indispensable precaver a sus colegas parisinos, a quienes les dedica su Comentario con palabras muy afectuosas, para que eviten las consecuencias negativas de la forma en que Ockham analiza los textos aristotélicos. Habiéndose integrado plenamente con los 'artistas' de la Facultad de París, Burley soñaba con hacer progresar el aristotelismo mediante el empleo sistemático y cada vez más refinado de las técnicas exegéticas tradicionales. La división del texto, la investigación de las doctrinas más significativas (*propositiones notabiliores*), su explicación fundamentada en la interpretación de los grandes comentaristas griegos, árabes y latinos, eran para

él las etapas fundamentales de un proceso hermenéutico que se proponía reconstruir con el mayor cuidado la filosofía aristotélica.

Ockham perseguía un propósito muy diferente: habiendo reivindicado el derecho a buscar libremente la *intentio Aristotelis*, y a apartarse por lo tanto de sus predecesores, él aplicó en sus comentarios los principios y los instrumentos lógicos que en su *Summa Logicae* había construido como reglas generales que permitían juzgar cualquier discurso racional. Una vez que asumió que el lenguaje humano es un sistema de signos, cada uno de los cuales debe poseer un sentido propio convencional (*ad placitum*), concluyó que gran parte de las afirmaciones del filósofo griego no eran literalmente *verdaderas* o conceptualmente consistentes *de virtute sermonis,* por la simple razón de que no respetaban un criterio tan fundamental como la suposición, es decir, la referencia de los términos.

Si en virtud del principio de caridad hermenéutica no se quería atribuirle falsedades a Aristóteles, resultaba forzoso reconocer que su pensamiento auténtico no coincidía siempre con su expresión literal, y de ahí la necesidad de distinguir entre la verdad literal de la proposición *virtute sermonis*, la propiedad (*proprietas*) del discurso, el sentido objetivo de las palabras (*in sensu quem faciunt*), por una parte, y la intención del autor (*intentio, mens*), lo que ha querido decir, el sentido 'subjetivo' de sus palabras (*in sensu in quo fiunt*). Con ello Ockham no hacía otra cosa que proponer una nueva 'interpretación benévola' (*expositio reverentialis*) de la *Ars vetus*, de las *Refutaciones sofísticas* y de la *Física*, con la convicción claramente formulada en la *Summa Logicae* de que los autores antiguos (*scriptores veteri*) habían modificado con frecuencia el significado originario de los términos por razones más bien estéticas que científicas. Pero él lo hacía a su manera, ya que su interpretación buscaba abiertamente restituir u otorgar generosamente un sentido a las obras aristotélicas, tras haber demostrado de manera implacable ante el tribunal de la *lógica terminista* que tales obras se mostraban llenas de expresiones am-

biguas y figuradas (*metaphoricae*), de malentendidos lingüísticos o de tesis literalmente falsas *de virtute sermonis*.[14]

A pesar de la sinceridad de su esfuerzo, Ockham daba con frecuencia la impresión de estar reescribiendo más que explicando los textos de Aristóteles, ya que sus glosas se presentaban como una especie de traducción de las doctrinas lógicas y físicas del filósofo griego, formuladas en un lenguaje impreciso y cambiante, al lenguaje tan perfecto como artificial del terminismo. Según el franciscano, este procedimiento era indispensable por dos razones: a) en primer lugar, muchos problemas filosóficos provienen más de la forma de expresión que les había dado el filósofo, que de su dificultad intrínseca; b) por otra parte, el uso de expresiones *metafóricas* presentaba un obstáculo para la adquisición del saber. De ahí que, al obrar de esa manera, Ockham ponía seriamente en peligro la autonomía de sentido de los textos que interpretaba.

En cierta medida Ockham era consciente de ello, como lo muestra una hermosa página de su comentario a la *Physica*, en donde se cuida muy bien de precisar que su exposición no es la única posible, y muestra un cierto desinterés por la distinción entre la *virtus sermonis* y el *usus auctorum*. Subraya, sin embargo, que para captar el pensamiento auténtico (*intentio*) de Aristóteles es necesario descartar el uso de los términos abstractos que había empleado este último "para acomodarse a la manera de hablar de los demás". A pesar de unas fórmulas de prudencia, por lo demás bastante raras, la *intentio lectoris* parecía gozar de plena libertad frente a la *intentio auctoris*. Si retomamos una formulación de J. M. de Rijk, podríamos decir que Ockham no comenta a Aristóteles, sino a "su Aristóteles".[15] Esta era también la opinión de Burley, quien, desde el inicio de su curso sobre la

---

[14] Para una explicación más clara de la expresión *de virtute sermonis*, ver Courtenay (1984).

[15] Según Bianchi (1999, 143), De Rijk aborda el problema de la interpretación ockhamista de Aristóteles a partir del análisis que Ockham propuso de los *Segundos Analíticos*, es decir, de un texto del cual éste no nos ha dejado ningún comentario. Sobre los peligros de la técnica exegética que utiliza la *virtus sermonis*, ver Lambertini-Marmo-Tabarroni (1997, 229-234).

Physica, denunció la tendencia de su compatriota a violentar a los autores, haciéndoles decir algo distinto e incluso contrario de lo que ellos habían dicho.

Para Ockham, la pretensión de que Averroes había hablado de la composición de las especies "mediante metáforas" carecía de fundamento; y en cuanto a Aristóteles, dado que éste había declarado abiertamente que en filosofía natural seguía el método *demostrativo*, resultaba impropio pretender que sus doctrinas físicas no debían entenderse en su sentido literal, sino que debían leerse como simples *metáforas*. Por último, admitir que ellas no eran verdaderas más que en sentido figurado, equivalía a reducir el más poderoso sistema teórico heredado de los antiguos. El tratamiento que le daba Burley desde su llegada a París muestra cómo los comentarios aristotélicos del *Venerabilis Inceptor* fueron percibidos como trabajos excéntricos, de los que se podían reciclar algunos materiales, aunque presentaban una amenaza para la sobrevivencia del aristotelismo; al menos del aristotelismo concebido en la línea de sus grandes comentaristas árabes y latinos, tan amados y ampliamente utilizados por Burley y sus colegas parisinos como un cuerpo de doctrinas *científicas* que no podían asimilarse a ficciones literarias, y tan criticados por Ockham.

Si consideramos, por una parte, la gravedad de sus acusaciones y, por la otra, la sólida reputación de la que gozaba Burley en París, nos sentimos tentados a pensar que el ataque que lanzó hacia el año 1325 debió ejercer en los 'artistas' una influencia tan significativa como contradictoria, al suscitar por igual desconfianza e interés con respecto a la filosofía de su colega inglés. Estas críticas en su origen provienen tanto del anti-ockhamismo, como del ockhamismo de origen parisiense. Desde esta perspectiva, la decisión del 25 de septiembre de 1339 no vendría a ser únicamente un acto político, desprovisto de toda finalidad doctrinal, sino que marcaría más bien la victoria de una mayoría de maestros anti-ockhamistas, quienes, aprovechando una situación favorable, habrían logrado llevar a toda la Facultad a que se pronunciara contra un filósofo y teólogo que no sólo difundía opiniones muy originales, sino que además introducía una lectura de los escritos

aristotélicos que, mediante un riguroso análisis lógico y lingüístico fundamentado en la noción de *virtus sermonis*, amenazaba con reducir los textos fundadores de la filosofía a un lugar de poca importancia.

Cabría entonces señalar una conexión más precisa entre este Estatuto y el Estatuto decretado por la Facultad de Artes del 29 de diciembre de 1340. Oponiéndose a una larga tradición que veía en este último Estatuto una nueva condena de Ockham, Moody lo ha considerado como la venganza del partido nominalista, conducido por Juan Buridano, contra el partido o el grupo antinominalista de Nicolas de Autrecourt, que había alcanzado su victoria en 1339. Por otra parte, R. Paqué, seguido por Bottin y por otros especialistas, ha intentado revivir la antigua interpretación, suponiendo que Juan Buridano habría logrado con destreza que sus colegas prohibieran algunos aspectos del ockhamismo, con cuyos principios fundamentales él estaba de acuerdo. Courtenay y Tachau han sostenido que la nueva intervención de la Facultad era sólo de naturaleza disciplinaria, y no tenía nada que ver con Ockham; tesis que Thijssen ha cuestionado. Z. Kaluza, por su parte, estima que el Estatuto de 1340 representa la reacción de la escuela de Buridano en contra de los seguidores de Ockham, a quien sin embargo no se atacaba directamente.

Luca Bianchi, sin pretender abordar todos los problemas que plantea este litigioso documento, busca más bien recordar que sus seis artículos no prohíben *doctrinas* sino *comportamientos*, y no presentan una *lista de proposiciones que no deberían enseñarse*, sino una lista de *reglas hermenéuticas y lingüísticas* que los maestros, los bachilleres y los estudiantes estaban obligados a seguir en los *actos escolares*. Esto significa que no se trata, como en la mayoría de los artículos censurados por las autoridades *eclesiásticas,* de citas más o menos desnaturalizadas de la literatura filosófica o teológica de la época; presentan más bien líneas directrices para una *práctica de lectura y de discusión* de los textos autorizados en la Facultad, es decir, orientaciones para la práctica de la lectura y la discusión del *corpus aristotelicum*.

Esta simple constatación nos sugiere un camino posible para resolver el problema y hacer un poco más comprensible el Decreto de 1340 y su función en la *campaña anti-ockhamista* promovida por los 'artistas' de París, entre 1339 y 1341. De esta manera, la presunción de que su propósito era restringir la difusión de ciertas *ideas* es bastante común, con pocas excepciones, tanto entre los historiadores que afirman, como entre aquellos que niegan que su objetivo fuera atacar a Ockham. Por consiguiente, tanto los unos como los otros se han preguntado si los maestros de Artes buscaban prohibir algunos aspectos de la lógica de Ockham, de su semántica y de su epistemología, o si se trataba de algún otro autor. Más precisamente se han preguntado si el origen de los artículos se encuentra en las *doctrinas* de Ockham, o en las de algún otro supuesto *nominalista parisiense*, como Nicolás de Autrecourt.

Como la pregunta no ha sido bien formulada, las respuestas sólo podían ser contradictorias: según Paqué, Bottin y Thijssen, al menos algunos artículos serían abiertamente contrarios a la enseñanza ockhamista, mientras que para Moody, Courtenay, Tachau, Biard y Kaluza, todos esos artículos serían conformes con esa enseñanza. Así pues, no se trata propiamente de verificar si en 1340 se desterraron algunas *afirmaciones* del *Venerabilis Inceptor*, ya que ninguna doctrina fue censurada y ninguna persona fue condenada, por lo que no se trató ni de Ockham, ni de Autrecourt. Los "errores de los ockhamistas" (*ockamicorum*), de los cuales se habla en el título del Estatuto, no deben identificarse con las tesis de Ockham. Por otra parte, el preámbulo separa claramente a los 'artistas' de París, *nonnulli in nostra artium facultate* (algunos en nuestra Facultad de Artes), de sus fuentes, *quorundam astutiis pernisiosis adherentes* (de quienes se han adherido a astucias perniciosas).

Sin embargo, esto no nos autoriza para afirmar que Ockham no tenga implicación en el asunto. En efecto, para *disculparlo* no basta con mostrar que no hay correspondencia exacta entre sus posiciones teóricas y los artículos del Estatuto, ni que el enunciado de esos artículos parezca estar en desacuerdo a veces con

algunos pasajes sacados arbitrariamente de la *Summa Logicae,* o de sus obras teológicas. Lo importante es que, como acabamos de verlo, en los artículos conocidos entonces por los 'artistas', y en particular en su comentario a la *Physica*, Ockham había propuesto *protocolos de exégesis filosófica* que se fundamentaban en aquellas formas de análisis proposicional que habían sido prohibidas por la Facultad de Artes.

Tenemos la mejor prueba de ello en el primer artículo, sin duda el más importante, y del cual derivan más o menos directamente los otros cinco artículos. Ese primer artículo prohíbe a todos los 'artistas'

> […] declarar absolutamente (*simpliciter*) o literalmente (*de virtute sermonis*) falsa una proposición bien conocida (*propositionem famosam*) de un autor sobre cuyo libro se lleva a cabo el curso (*legunt*), si consideran que este autor al establecer dicha proposición quería decir algo verdadero.

Como, según los redactores del artículo el sentido que el autor se proponía trasmitir al lector *(intellectus auctoris*) no es reducible al sentido literal de sus palabras (*virtus sermonis*), era indispensable considerar el uso común del lenguaje y el tema tratado (*materia sujecta*), porque de lo contrario, en virtud del mismo razonamiento, proposiciones sacadas de la Biblia deberían ser declaradas falsas si se las toma de manera estrictamente literal, lo que resultaba peligroso (Bianchi 1999, 147).

Ahora bien, se ha dicho que Ockham habría estado en perfecto acuerdo con este artículo, ya que él había insistido en múltiples ocasiones en la necesidad de una interpretación capaz de captar el *significado profundo* de las *auctoritates*, y distinguir en ellas el espíritu (*intentio auctoris*) de la letra (*virtus sermonis*). Sin embargo, habría que recordar que él lo hacía precisamente porque había constatado que los escritores de la antigüedad, lejos de conformarse con los principios de la semántica y, sobre todo, con el principio según el cual la suposición personal determina la verdad de las suposiciones, utilizaban el lenguaje de manera

equívoca, impropia o metafórica. Por lo tanto, si es verdad que Ockham parece aceptar a veces reglas de distinción semejantes a las señaladas en el primer artículo, así como en otros, es igualmente verdadero que esas reglas no eran para él más que el instrumento para legitimar la *libertad* del intérprete frente a textos cuya falsedad *de virtute sermonis*, como bien sabemos, él no se cansaba de denunciar.[16]

Sobre este último punto el desacuerdo de Ockham con los redactores del Estatuto es indiscutible. Thijssen, quien ha notado este desacuerdo, ha llamado de nuevo la atención sobre el pasaje del *Tractatus de Suppositionibus*, que había sido analizado ya por Michalski y R. Paqué, en el cual Buridano apelaba a las anotaciones de la *Ética a Nicómaco* relativas a la materia de una ciencia (*materia subjecta*) para medir la deshonestidad y la arrogancia (*esse discolum et protervum*) de quienes pretendían negar absolutamente (*simpliciter*) el enunciado de un autor, declarándolo falso en sentido propio (*de virtute sermonis*), pero dotado de un sentido verdadero.

Queda por añadir que, para comprender correctamente la posición del maestro picardo en este problema, es indispensable tener en cuenta también su comentario a la *Isagoge*. En la cuestión quinta, consagrada integralmente a discutir la noción de *virtus sermonis,* él hace notar que no es el único criterio para admitir una proposición. Bianchi ha respondido que nunca el sentido literal (*virtus sermonis*) nos ha obligado a ello; por el contrario, algunas veces debemos recibir los discursos según sus sentidos *propios*, y otras veces según sus sentidos *impropios*, como es el caso de las parábolas o de los discursos irónicos, o de algunos otros que se alejan aún más de sus sentidos propios.

---

[16] Courtenay (1984, 120-121) insiste en la sensibilidad del filósofo inglés con respecto a la complejidad y ambigüedad del lenguaje (lo cual es indudable), y declara que el primer artículo no le atañe, ya que él no introduce la *virtus sermonis* sino para *distinguir* el sentido verdadero del sentido falso en las proposiciones.

Por ejemplo,

> […] si 'leemos' los libros de los sabios, como los de Aristóteles o Porfirio, debemos recibir sus discursos según el sentido, aunque impropio, que tales sabios les han impuesto, y reconocer así simplemente tales discursos como verdaderos, porque cuando se los recibe en este sentido ellos son verdaderos (Bianchi 1999, 148).

Tenemos que decir, sin embargo, que ellos han sido puestos según tales sentidos, y que si ellos hubieran sido puestos según su sentido propio serían falsos.

> De modo que si quienes 'leen' los libros de los sabios tomasen sus discursos de manera distinta a como han sido puestos por dichos sabios, serían entonces arrogantes y testarudos (*discoli et protervi*), e indignos de estudiar o de 'leer' los libros de los filósofos (Bianchi 1999, 148).

Otro tanto sucede con todos los discursos de la Biblia o de los Evangelios:

> […] debemos decir que son simplemente verdaderos, y recibirlos según el sentido en que han sido puestos y por el cual son verdaderos; quienes lo hicieren de otra manera estarían en el error y serían blasfemos, y tal vez hasta herejes (Bianchi 1999, 148).

Esta cuestión, cuya fecha precisa no conocemos, es significativa por muchas razones. En primer lugar, el paralelismo entre el pasaje citado y el primer artículo del Estatuto de 1340 parece confirmar la hipótesis, emitida por otros motivos por Z. Kaluza, según la cual Juan Buridano fue uno de los que motivaron que la Facultad de Artes interviniera. Por otra parte, la insistencia en la 'lectura' de los libros de los filósofos (*si legimus libros doctorum; non digni studere et legere libros philosophorum*) confirma, si fuera necesario, que había un conflicto, no propiamente acerca de los fundamentos lógicos y epistemológicos del nominalismo, sino

sobre las *prácticas de interpretación y de enseñanza* de los textos utilizados por los 'artistas', y en particular los de Aristóteles (*aut Aristotelis, aut Porphyrii*). Finalmente, las precisiones conceptuales y terminológicas introducidas por Buridano confirman que, si estaba dispuesto a aprovecharse de los instrumentos semánticos elaborados por Ockham, se apartaba sin embargo de éste en un punto decisivo, a saber, porque asumía una concepción mucho más amplia de la *virtus sermonis* que le permitía admitir proposiciones de los autores reconocidos y aprobados (*sapientes et approbati*), con independencia del hecho de que sus términos fueran empleados según su significado propio.

Juan Buridano, así como los redactores del primer artículo de 1340, podían rehabilitar como expresiones de la verdad simple muchas de las doctrinas que Ockham había calificado como *literalmente* falsas. De modo que detrás de la querella o disputa escolástica sobre el derecho a llamar una tesis falsa *simpliciter*, o falsa *de virtute sermonis*, se ocultaba un desacuerdo profundo concerniente a la interpretación y a la utilización de los textos aristotélicos. Parece claro que la primera preocupación de los redactores del Estatuto era de orden institucional y, en el fondo, didáctico-hermenéutico. Como maestros *regentes*, y por lo tanto responsables directos de los cursos de la Facultad, ellos no podían tolerar que los *actos escolares* se transformaran en *actos judiciales*, durante los cuales los libros adoptados por la Facultad fueran juzgados sin apelación, con un criterio de verdad tan estrecho que obligaba, en primer lugar, a *rechazar absolutamente* sus principales tesis y, en segundo lugar, a otorgarles un sentido que se consideraba como el sentido con el que el autor los había entendido, pero que en realidad era impuesto por el intérprete.

Las *propositiones famosae* evocadas en el primer artículo son identificables con las *propositiones notabiliores* que Burley trataba de extraer de los escritos de Aristóteles. El mismo Buridano, sensible a las sugerencias del ockhamismo y dispuesto a cuestionar muchas de las doctrinas del Estagirita, pero muy consciente de los deberes profesionales de un 'artista', no podía admitir que se negara la verdad de principios aristotélicos tenidos universalmente

por verdaderos, por la única razón de haber sido formulados de manera impropia. Quien se empecinara en hacerlo, decía Buridano, sería indigno de estudiar o de enseñar (*legere*) los libros de los filósofos; tal advertencia hacía presentir una amenaza.

Resulta claro que, en la cultura universitaria del siglo XIV, del plano institucional al plano teórico no había más que un paso. En efecto, a la luz de aquello que hemos visto anteriormente, resulta fácil comprender que el verdadero desafío que planteaba la crisis de la *virtus sermonis* concernía a las concepciones y modelos del saber, a la noción de *auctoritas*, al papel de los textos fundamentales de las disciplinas científicas, y a la relación entre tradición e innovación en filosofía. La importancia atribuida a las *propositiones famosae* derivaba del hecho de que ellas eran tenidas por verdaderas, y susceptibles por lo tanto de desempeñar el papel de principios en la construcción del saber. Además, si le damos confianza a lo que nos cuenta Nicolás de Autrecourt en el segundo prólogo de su *Exigit ordo*, la renuencia de los maestros más influyentes de la Universidad de París a discutir una de las doctrinas más controvertidas de Ockham, a saber, la identidad entre sustancia material y cantidad, sería el signo de la costumbre que tenían de utilizar siempre las conclusiones de Aristóteles como principios, cuando el verdadero filósofo no debería fundamentar nunca sus argumentos en enunciados "por el hecho de que son muy conocidos" (*famosa*).

Ahora bien, en sus comentarios a las *Categoriae* y a la *Physica*, Ockham había sostenido que la cantidad, la cualidad y el movimiento no son cosas distintas de las sustancias individuales, y al tratar el movimiento había insistido en la necesidad de distinguir entre las tesis propuestas por Aristóteles en tanto que verdaderas (*opiniones verae*) y las presentadas en razón de su celebridad (*opiniones famosae*). Es cierto que esta distinción había sido utilizada hacía mucho tiempo por los comentaristas que, como Ockham, la habían tomado del comentario a la *Physica* de Averroes. En todo caso, en su paráfrasis al *De Somno*, Averroes había sustentado visiones bastante diferentes a este propósito, condensadas más tarde en el adagio: *famosum secundum rationem non est falsum* (lo

famoso según la razón no es falso). Atento al citar palabra por palabra el pasaje de la *Physica*, inclusive en dos ocasiones, Ockham evita cuidadosamente cualquier alusión al adagio que conecta lo famoso con lo verdadero.

El primer artículo del Estatuto de 1340 llega a ser un poco más comprensible cuando se lo sitúa en el contexto de las controversias acerca de la relación entre la verdad de una opinión y su celebridad. Sin asumir que las *propositiones famosae* sean siempre verdaderas, los redactores del artículo invitaban a no prescindir de ellas fácilmente, movidos por una lógica abstracta que se muestra incapaz de comprenderlas en su contexto lingüístico y disciplinario (*penes materiam subjectam*). Y no hace falta repetir que Ockham se había mostrado muy hábil para deconstruir diversos textos famosos de Aristóteles, y para encontrar y hacer valer sugerencias a favor de sus propias ideas. Aunque repitió muchas veces que sus ideas coincidían con el auténtico pensamiento de Aristóteles, nunca ocultó su independencia de espíritu, ni su desprecio hacia quienes adoraban a los *antiguos.* El reproche de Burley, en el que acusaba a Ockham por no reconocer más que su propia autoridad, es una maledicencia, aunque no totalmente inmerecida.

En conclusión, aunque haya distanciamientos, a veces sensibles, entre las fórmulas del Estatuto de 1340 y el pensamiento de Ockham, no podemos negar que él estaba en la mira de sus redactores. Fue Ockham quien puso de moda la costumbre de leer metafóricamente (*metaphorice*) algunos pasajes de los libros escolares empleados en la Facultad, y que eran interpretados de manera reverencial (*reverenter*). También fue él quien había dado ejemplo a los parisinos para la utilización masiva, en la hermenéutica de los textos aristotélicos, de los instrumentos semánticos provenientes de la tradición terminista: *virtus sermonis,* suposición personal, distinción entre sentido propio y sentido impropio. Y fue él también quien les había enseñado a medir la falsedad absoluta y literal (*de virtute sermonis*) de numerosas proposiciones muy respetables (*famosae*) de la *Ars vetus* y de la *Physica*.

Así pues, lejos de revelar una crisis diferente y sin relación con la querella del ockhamismo, el Estatuto de 1340 no es otra cosa que la segunda fase de esa misma crisis. Ésta vino a estallar en 1339, cuando los 'artistas' de París tomaron la decisión de liberarse de la creciente influencia del *Venerabilis Inceptor*, quien no sólo subvertía muchas de sus convicciones lógicas, epistemológicas y ontológicas, sino que amenazaba también con interrumpir una tradición filosófica secular y gloriosa, alimentada en ciertas prácticas de interpretación, de exposición y de discusión del pensamiento de Aristóteles.

Esto quiere decir que existe, sin duda alguna, una continuidad entre los Decretos de 1339 y de 1340, reforzada por lo demás gracias al hecho notable, pero con frecuencia deformado, de que el primer Decreto fue abiertamente mencionado y renovado por el segundo. En primer lugar, se prohíbe todo uso de los textos filosóficos de Ockham en la enseñanza y, en segundo lugar, se prohíbe aplicar sin discernimiento un método de exégesis y de discusión de las *auctoritates,* cuyo modelo se encontraba precisamente en dichos textos. Es fácil conceder que los ockhamistas parisinos, denunciados en 1340, habían comprendido mal, o habían endurecido innecesariamente algunas de las teorías de la *Summa Logicae*; pero ello no impedía que sus "intolerables errores" se hubiesen inspirado en *prácticas de interpretación y de elaboración filosófica* que habían sido introducidas por Ockham.

Por otra parte, el hecho de que Ockham no hubiera tenido nunca relación alguna con la Universidad de París, *a diferencia de la mayoría de sus colegas ingleses*, que él se hubiera comprometido políticamente con los enemigos de Francia, y que hubiera sido excomulgado en su controversia con el Papado, no podía sino acentuar la desconfianza que suscitaba. Pero si un cierto chauvinismo y un conjunto de factores de orden político y eclesiástico pudieron haber alimentado los sentimientos anti-ockhamistas, la decisión de la corporación de los filósofos para limitar de manera excepcional la libertad de enseñanza tuvo motivos, significado e implicaciones estrictamente *filosóficos*. En efecto, si el temor a que el ockhamismo tuviera consecuencias peligrosas en materia

de fe no se refleja en el Estatuto de 1339, ese temor viene a jugar un papel importante en el texto de 1340, en cuyo prólogo, así como en dos artículos, se evocan las posibles consecuencias de los errores ockhamistas para la teología.

Cabe, sin embargo, preguntarse hasta qué punto hay que tomar en serio este género de advertencias. ¿Debemos creer acaso que en una cultura alimentada durante más de diez siglos con la teoría de los "cuatro sentidos de la Escritura", los maestros en Artes fueran a sentirse realmente obligados a prescindir de métodos de análisis filosófico sólo para conjurar la eventual difusión de una hermenéutica sagrada incapaz de aceptar cualquier otro método que no fuera el literal? ¿No se trataba más bien de un mediocre argumento polémico que se había convertido en *topos*, desprovisto de envergadura realmente teórica? Tal vez sea útil recordar a este propósito que en 1333 Pierre Roger, el futuro Papa Clemente VI, había objetado a los demás miembros de la Comisión encargada de examinar los escritos del dominico Thomas Waleys, que una de las tesis de este último no debía ser declarada absolutamente (*simpliciter*) falsa. Había más bien que distinguir la *virtus sermonis* del *modus loquendi*, ya que la misma Biblia utiliza expresiones con una significación impropia. De esta manera, cabe pensar que Roger buscaba insinuar que el antiguo hábito de los guardianes de la ortodoxia de acusar a ciertas doctrinas de ser pura y simplemente erróneas, favorecía una teología que otorgaba una prioridad exagerada a la letra de los textos escriturísticos.

Con respecto a las numerosas interpretaciones que se han propuesto hasta nuestros días, la que hemos bosquejado aquí ofrece varias ventajas. En primer lugar, ella sugiere una posible explicación global de los acontecimientos ocurridos entre 1339 y 1341, ya que afirma que el Estatuto de 1339, el de 1340 y los juramentos de 1341 vienen a formar parte de una misma estrategia, y eran todos ellos *anti-ockhamistas,* aunque lo eran por diferentes razones. En segundo lugar, tiene la ventaja de no saltar de un extremo al otro. Dejando a un lado una historiografía en desuso que veía en la lucha de los 'artistas' contra Ockham el primer episodio de la oposición a su "nominalismo" y a sus pretendidas consecuen-

cias religiosas, la mayoría de los historiadores parecen renunciar tranquilamente a buscar una causa intelectual en la crisis ockhamista. Aceptan que el Estatuto de 1340 no tenía nada que ver con Ockham, mientras que el de 1339 y los juramentos de 1341 apuntaban al franciscano, pero lo hacían en tanto que agitador político y hereje virtual, más que como filósofo.

A nuestro parecer, la decisión por completo excepcional de la Facultad de Artes, y por lo tanto de quienes enseñaban la *filosofía* en la Universidad de París, de imponer diversas trabas a la libertad de enseñanza de sus colegas, no puede responder únicamente a exigencias de carácter político y religioso: su principal objetivo era resolver problemas *de orden filosófico.* Como lo señala Bianchi, quien cree haber dado una idea de la naturaleza de esos problemas al mostrar que el encarnizamiento contra el *Venerabilis Inceptor* tuvo una causa principal, aunque tal vez no única: más que una reacción de hostilidad contra su lógica, su epistemología y su ontología, su rechazo proviene de la decisión de detener la difusión de sus ideales hermenéuticos, así como de sus principios y métodos de análisis textual. Dicho de otra manera, si los 'artistas' de París, puestos en guardia durante muchos años por W. Burley, aprovecharon finalmente la ocasión para arreglar sus cuentas con Ockham, fue ante todo a causa de su preocupación por el contagio de su lectura de Aristóteles, a la que juzgaban incompatible con los proyectos pedagógicos, la tradición exegética y la manera de *hacer filosofía* propias de la Facultad.

La reconstrucción que hemos propuesto aquí tiene, entonces, una tercera ventaja; a saber, reintroducir la crisis anti-ockhamista de 1339-1341 en la historia del aristotelismo, para la cual ella marca una etapa tan fundamental como desconocida: las medidas tomadas por los maestros en estos años tan agitados hicieron estallar el conflicto entre dos aristotelismos diferentes, el ockhamista y el parisiense, a la vez que recrearon el cuadro dentro del cual este último pudo desenvolverse de manera original y crítica, pero sin rupturas demasiado radicales con su pasado.

Finalmente, la cuarta ventaja de esta reconstrucción consiste en explicar una peculiaridad del Estatuto de 1339 que a primera

vista presenta dificultades. Si la Facultad de Artes no se opuso al ockhamismo en razón de su orientación nominalista, sino porque se apartaba demasiado de las interpretaciones corrientes del pensamiento de Aristóteles, y si en 1339 y en 1340 aquella decidió proscribir los escritos filosóficos de Ockham sin sobrepasar sus competencias, sin renunciar a la antigua tradición de no dejarse involucrar en las querellas relativas a la ortodoxia de las doctrinas, y sin desautorizar abiertamente a quienes habían adoptado tales escritos, ¿por qué llegó a prohibir incluso las citas sacadas de Ockham? El intento de hacer desaparecer a Ockham y de borrar su nombre de la lista de autores a quienes se podía mencionar durante los cursos o en un debate filosófico, ¿no es acaso suficiente para demostrar por sí solo que Ockham fue perseguido como peligroso, más que todo en razón de sus posiciones políticas y eclesiológicas? ¿No se muestra con ello que se lo consideraba como un heterodoxo potencial, cuyos errores representaban una amenaza para la cristiandad?

A pesar de las apariencias, es poco probable que una medida tan dura y excepcional como la prohibición de citarlo se derive de una presunción de herejía: la medida se imponía simplemente por las necesidades de la causa. Si la batalla contra la doctrina de Ockham era ante todo una batalla contra su interpretación demasiado libre del pensamiento de Aristóteles, prohibir que se utilizaran sus obras en las lecciones públicas y privadas no era más que un primer paso, ya que todo el mundo sabía que sus escritos podían circular en el interior de la Facultad sin ser objeto de una *lectura* oficial. Hemos visto cómo los escritos de Ockham, difundidos entonces y discutidos en París, eran sus exposiciones sobre la *Physica* y probablemente también las que elaboró sobre múltiples tratados del *Organon*, así como la *Summa Logicae*; es decir, los comentarios a Aristóteles y un manual que presentaba soluciones originales a los problemas más controvertidos de la lógica de Aristóteles: universales, categorías, suposición de los términos, etc. No era por lo tanto difícil imaginar que, habiendo sido expulsado por la puerta, Ockham podía ingresar por la ventana: a pesar de las prohibiciones, la difusión de su filosofía

podría realizarse con plena legalidad en los cursos consagrados al estudio del *corpus aristotelicum*, bajo la forma de una nueva explicación del pensamiento del Estagirita.

La prohibición de citar la doctrina de Ockham durante las lecciones y las disputas no era más que el resultado de la toma de conciencia de su peligrosidad. Y muestra cómo, en 1339, los maestros de Artes habían comprendido que ponerle trabas al uso didáctico de ciertos libros —sobre todo si eran o podían considerarse como comentarios— no era un medio válido de control doctrinal: había que impedir igualmente que tales libros no produjeran innovaciones peligrosas en la enseñanza de las *auctoritates*. El Estatuto de 1340 está ahí para mostrar que esa preocupación tenía fundamento, y que muchos 'artistas' comenzaban a desarrollar un método de lectura y de discusión de las fuentes del pensamiento filosófico, utilizando principios lógicos e instrumentos semánticos tomados de manera más o menos directa de los escritos de Guillermo de Ockham. En todo caso, era claro que proscribir a Ockham y prescribir a Aristóteles resultaba inútil mientras se tolerara que el primero fuera utilizado para explicar al segundo.

Desde esta perspectiva, así como hay una continuidad entre los Estatutos de 1339 y 1340, hay también una continuidad entre la prohibición de citarlo, en el primer Estatuto, y las disposiciones del juramento de 1341 relativas a los comentaristas de Aristóteles: *scientiam Aristotelis et sui Commentatoris Averrois et aliorum commentatorum antiquorum et expositoris dicti Aristotelis* (la ciencia de Aristóteles y de su comentarista Averroes, y de los demás comentaristas antiguos, y del expositor del mismo Aristóteles). Se prescribe en primer lugar que no se utilicen las doctrinas ockhamistas para la 'lectura', es decir, para explicar los libros admitidos en la escuela, entre los cuales los de Aristóteles desempeñaban un papel *preponderante*. Se añade luego que la única tradición exegética utilizable para presentar la *scientia Aristotelis* es aquella que se remonta a Averroes y a los otros 'antiguos', como Alberto Magno, Tomás de Aquino o Gilles de Rome. Se

trata precisamente de aquellos comentaristas a los que Ockham había criticado ampliamente.

En pocas palabras, una vez se ha reconocido que la razón principal de la lucha de los 'artistas' de París contra el filósofo inglés era su oposición radical a la propuesta de una lectura *no tradicional* del pensamiento aristotélico, única *herejía* que le podían reprochar los 'artistas', todo se vuelve mucho más comprensible. Tanto la introducción de sus libros en el Índice, como la prohibición de mencionar sus tesis (1339, 1340) o de aplicar a los textos autorizados las formas de análisis proposicional provenientes de la tradición terminista (1340), así como el retorno forzado a la tradición aristotélica anterior (1341), constituyen las etapas, distintas pero complementarias, de una *sola y única* estrategia de restauración filosófica.

En realidad tales medidas no lograron impedir el despliegue del ockhamismo que, durante la segunda mitad del siglo, continuó propagándose, tanto en París como en toda Europa. Sin haber sido derogados oficialmente, pero claramente ineficaces como medio de control ideológico, los Estatutos y los juramentos anti-ockhamistas no parecen haber tenido una influencia durable y profunda en el movimiento doctrinal, y uno se vería tentado a considerar la acción emprendida por los maestros de Arte parisinos, con la probable complicidad de Benedicto XII, como un episodio de carácter estrictamente local y de eficacia muy limitada.

Sin embargo, nada podría ser más falso. Los documentos que acabamos de examinar marcan, por el contrario, un verdadero giro en el pensamiento medieval, aunque su primordial importancia no llegue a ser comprensible, a no ser que —como hemos intentado hacerlo— uno se plantee la cuestión acerca de la recepción del ockhamismo en el cuadro del desarrollo del aristotelismo. En efecto, tales documentos muestran muy bien la tendencia, que se puede detectar hasta el siglo XVII, a no aceptar a Ockham ni a sus discípulos entre los *aristotelici*; familia sin embargo muy amplia y acogedora, en la que encontraron lugar sin problemas *moderni* como Juan Buridano, Marsilio de Inghen o Alberto de Sajonia.

Los maestros de Artes que redactaron esos documentos anti-ockhamistas han sido, entonces, los primeros responsables del cambio de posición y del papel desempeñado por Ockham en la historia de la filosofía. Fue consecuencia de sus decisiones que una parte muy importante del trabajo teórico de Ockham hubiera casi dejado de existir, y que sus comentarios a Aristóteles hubiesen conocido una circulación manuscrita muy modesta, y una circulación impresa casi nula. De ahí que de su lógica no se conocieran más que las doctrinas expuestas en la *Summa Logicae*, editada varias veces hasta 1675, mientras que su *Physica* no alcanzó a tener un impacto proporcionado a su valor. Más aún, la expulsión de Ockham de la tradición aristotélica, que vino a realizarse como consecuencia de las intervenciones de la Facultad de Artes de París, llevó a que todo su pensamiento fuera presentado como *una alternativa* al pensamiento de Aristóteles, más que como una posible interpretación del mismo.

Viéndola desde esta perspectiva, la crisis de los años 1339-1341 tuvo un resultado bastante paradójico. Ockham no fue despojado, sino más bien desprendido de Aristóteles en forma violenta, de quien él seguía siendo un discípulo no menos fiel que muchos otros. Como el ockhamismo ya no pudo doblegar al aristotelismo mediante su propia lectura, se vengó convirtiéndose en su más directo antagonista.

Resumiendo, Guillermo de Ockham afirmaba que nadie tenía el poder para condenar sus ideas, al menos en materias como la Filosofía, donde todos deben tener la libertad para decir lo que les plazca. La experiencia de más de un siglo de censura les había enseñado a los averroístas que la libertad de pensamiento y de expresión es un derecho inalienable del individuo, así como una condición indispensable para el progreso del saber humano.

ANEXOS[1]

Estatuto anti-ockhamista: París, 25 de septiembre de 1339

Statutum Facultatis artium quod doctrina Okamica non dogmatizetur, et quod nullus in disputationibus arguat sine licentia tenentis disputationem

Universis presentes litteras inspecturis omnes et singuli magistri quatuor nationum, videlicet Gallicorum, Picardorum, Normanorum et Anglicorum, salutem in Deo sempiternam. A tramite rationis deviare videtur nec Deum habere pro oculis qui quae ab antiquis sunt statuta super re licita necnon ratione consona transgredi non veretur, maxime cum ad haec iuramenti vinculo fuerit obligatus. Cum igitur a predecessoribus nostris non irrationabiliter motis circa libros apud nos legendos publice vel occulte certa precesserit ordinatio per nos iurata observari, et quod aliquos libros per ipsos non admissos vel alias consuetos legere non debemur, et istis temporibus nonnulli doctrinam Guillermi dicti Okam (quamvis per ipsos ordinantes admissa non fuerit vel alias consueta, neque per nos seu

[1] Se presenta aquí una selección de textos tomados del Estatuto de 1339 y del Estatuto de 1340, en su versión latina, con su correspondiente traducción al español (N. de los T).

alios ad quod pertineat examinata, propter quod non videtur suspicione carere), dogmatizare presumpserint publice et occulte super hoc in locis privatis conventicula faciendo: hic est quo nos nostrae salutis memores, considerantes iuramentum quod fecimus de dicta ordinatione observanda, statuimus quod nullus decetero predictam doctrinam dogmatizare praesumat audiendo vel legendo publice vel occulte, necnon conventicula super dicta doctrina disputanda faciendo vel ipsum in lectura vel disputationibus allegando. Si quis tamen contra premissa vel aliquod premissorum attemptare presumpserit, ipsum per anum privamus, et quod per dictum annum obtinere honorem seu gradum inter nos non valeat nec obtenti actum aliqualiter exercere. Si qui autem contra predicta inventi pertinaces fuerint, in predictis poenis volumus perpetue subiacere.

Insuper cum nobis liqueat manifeste quod in disputationibus quae fiunt in vico Straminum talis abusus inolevit quod bachelliari et alii in disputationibus dictis existentes propria auctoritate arguere presumunt minus reverenter se habentes ad magistros, qui disputant, tumultum faciendo adeo et in tantum quod haberi non potest conclusionis disputandae veritas, nec dictae disputationes in aliquo sunt scolaribus audientibus fructuose: statuimus quod nullus magister, bachellarius aut scolaris, sine permissu et licentia magistri disputationes tenentis arguat, quam licentiam sibi non liceat petere verbaliter, sed tantummodo signative reverenter. Si quis autem bachellarius aut scolaris contra premissa aliquid attemptaverit, poenis in precedenti statuto positis modo et forma quibus supra omnino volumus subiacere. Si quis autem magister in disputationibus arguere presumat, nisi requisitus a magistro disputationes tenente taceat, ipsum privatione trium lectionum decrevimus puniendum.

Acta fuerunt haec apud Sanctum Iulianum in nostra congregatione facultatis nobis specialiter ad statuendum vocatis anno Domini, millesimo trecentesimo tricesimo nono, sabbato post festum beati Mathei apostoli. In quorum testimonium sigilla nostra cum signeto rectoris duximus apponenda.

[Traducción]

Estatuto de la Facultad de Artes para que no se enseñe (*dogmatizetur*) la doctrina ockhamista, y para que nadie en las disputas argumente sin licencia de quien dirige la disputación

A quienes leyeren el presente escrito, y a todos y cada uno de los maestros de las cuatro naciones, a saber, la gala, la picarda, la normanda y la inglesa, salud eterna en el Señor. Quien no se avergüenza por transgredir lo que los antiguos han establecido acerca de algo lícito y conforme a la razón, sobre todo cuando está obligado por juramento, se aparta claramente de la vía de la razón y ha perdido de vista a Dios. Ahora bien, como nuestros predecesores por sólidas razones nos han legado disposiciones que hemos jurado obedecer en lo concerniente a los libros que han de leerse entre nosotros pública y privadamente, y como, por consiguiente, no tenemos derecho a leer algunos libros prohibidos por ellos, o utilizados en otros lugares, y dado que, sin embargo, últimamente muchos se atreven a enseñar públicamente, y también en secreto en reuniones privadas, la doctrina de Guillermo llamado Ockham (aunque esa doctrina no haya sido autorizada por quienes han hecho las ordenanzas, ni sea común de manera alguna, y dado que ella no ha sido examinada por nosotros o por alguna otra autoridad competente, y por lo tanto no se halla exenta de toda sospecha): teniendo en consideración nuestra salvación, así como el juramento que hemos hecho de observar dichas disposiciones, establecemos que nadie en adelante se atreva, ni como oyente, ni como docente, a defender dicha doctrina en público o en privado, ni tampoco a organizar reuniones para discutirla, o a invocarla en los cursos o en las disputaciones. Ahora bien, si alguien se atreviese a transgredir lo dicho anteriormente en todo o en parte, lo suspendemos por un año y le quitamos el derecho, durante ese mismo período, a obtener cualquier cargo o grado en nuestra Facultad, o a ejercerlo, si lo hubiese obtenido. Pero si alguien se mostrase obstinado en contravenir lo establecido anteriormente, deberá ser castigado con las mismas penas a perpetuidad.

Además, puesto que se sabe públicamente que en las disputaciones que se llevan a cabo en el barrio *Straminum*[2] se ha venido imponiendo el abuso de que los bachilleres y otros participantes argumenten con su propia autoridad, causando así tan gran tumulto que no resulta clara la verdad de la conclusión en disputa, de modo que las disputaciones no tienen fruto alguno para quienes las escuchan: decretamos que ningún maestro, bachiller o estudiante pueda argumentar sin la autorización o el permiso del maestro que dirige la disputación, permiso que debe solicitar, no de palabra, sino sólo mediante una señal respetuosa. Ahora bien, si algún bachiller o estudiante infringe en alguna medida lo anterior, decretamos que sea sometido de la misma manera y bajo la misma forma a las penas establecidas en el Estatuto anterior. Y si algún maestro se permite argumentar en las disputaciones y se rehúsa a callar ante la solicitud del maestro que dirige la discusión, decretamos que se lo castigue con la suspensión de tres lecciones.

Dado en San Julián, en la Asamblea de nuestra Facultad, por quienes hemos sido llamados especialmente a legislar, en el año del Señor de 1339, el sábado después de la fiesta de San Mateo Apóstol. En testimonio de lo cual hemos considerado oportuno adjuntar nuestro sello al sello del rector.[3]

*****

[2] *Vicus Straminum*: barrio universitario donde se albergaba la mayoría de los estudiantes de la Facultad de Artes. Llamado así probablemente por los techos pajizos (*stramen*) que caracterizaban a este barrio; viene a corresponder hoy en París a la rue du Fouarre y sus alrededores (ver Autrecourt 1994, 181, n. 12).

[3] El texto latino ha sido establecido por R. Paqué (1985, §380 §383). Según este autor, los editores señalan en una nota que la prohibición fue inútil, ya que un gran número de maestros de la Facultad de Artes, entre ellos "el célebre Juan Buridano", siguieron el camino trazado por Guillermo de Ockham.

Estatuto del 29 de diciembre de 1340, según el *Chartularium universitatis parisiensis*

Universis presentes litteras inspecturis omnes et singuli magistri actu regentes Parisius in artium Facultate salutem in Domino. Erroribus obviare, quantum potest, unusquisque tenetur et viam omnimode ad eos praecludere, maxime cum ex hiis possit agnitio veritatis occultari. Verum quia ad nostram noviter pervenerit notitiam, quod nonnulli in nostra artium Facultate quorundam astutiis perciniosis adherentes, fundati non supra firmam petram, cupientes plus sapere quam oporteat, quaedam minus sana nituntur seminare, ex quibus errores intolerabiles nedum circa philosophiam, sed et circa divinam Scripturam, possent contingere in Futurum: hinc est, quod huic morbo tam pestifero remediare cupientes eorum fundamenta prophana et errores, prout potuimus, collegimus, statuentes circa illa per hunc modum:

Sección I; cf. infra, capítulo I
Videlicet quod nulli magistri, baccalaurii vel scolares in artium facultate legentes Parisius audeant aliquam propositionem famosam illius auctoris cuius librum legunt, dicere simpliciter esse falsam, vel esse falsam de virtute sermonis, si crediderint quod auctor ponendo illam habuerit verum intellectum; sed vel concedant eam, vel sensum verum dividant a sensu falso, quia pari ratione propositiones Bibliae absoluto sermone essent negandae, quod est periculosum. Et quia sermo non habet virtutem, nisi ex impositione et usu communi actorum vel aliorum, ideo talis est virtus sermonis, qualiter eo actores communiter utuntur et qualem exigit materia, cum sermones sint recipiendi penes materiam subiectam.

Sección II; cf. infra, capítulo II
Item quod nullus dicat simpliciter vel de virtute sermonis omnem propositionem esse falsam, quae esset falsa secundum supositionem personalem terminorum, eo quod iste error ducit ad priorem errorem, actores enim saepe utuntur aliis suppositionibus.

Sección III; cf. infra, capítulo III
Item quod nullus dicat quod nulla propositio sit distinguenda, quoniam hoc ducit ad praedictos errores, quia si discipulus unum propositionis sensum recipit, et doctor alium intellexerit, discipulus falso informabitur, donec propositio distinguetur. Similiter si opponens unum sensum recipiat, et respondens alterum sensum intelligat, disputatio erit ad nomen tantum, si non fiat distinctio.

Sección IV; cf. infra, capítulo IV
Itam, quod nullus dicat propositionem nullam esse concedendam, si non sit vera in eius sensu proprio, quia hoc dicere ducit ad praedictos errores, quia Biblia et actores non semper sermonibus utuntur secundum proprios sensus eorum. Magis igitur oportet in affirmando vel negando sermones ad materiam subiectam attendere, quam ad proprietatem sermonis, disputatio namque ad proprietatem sermonis attendens nullam recipiens propositionem, praeterquam in sensu proprio, non est nisi sophistica disputatio. Disputationes dyalecticae et doctrinales, quae ad inquisitionem veritatis intendunt, modicam habent de nominibus sollicitudinem.

Sección V; cf. infra, capítulo V
Item, quod nullus dicat scientiam nullam esse de rebus quae non sunt signa, id est, quae non sunt termini vel orationes, quoniam in scientiis utimur terminis pro rebus, quas portare non possumus ad disputationem. Ideo scientiam habemus de rebus, licet mediantibus terminis vel orationibus.

Sección VI; cf. infra, capítulo VI
Item, quod nullus asserat absque distinctione vel expositione, quod Socrates et Plato, vel Deus et creatura nihil sunt, quoniam verba prima facie male sonant et quia talis propositio sensum unum habet falsum, videlicet si negatio in hac dictione «nihil» implicita intelligeret cadere non solum super ens singulariter, sed et supra entia pluraliter.

Si quis autem contra praemissa, vel aliquod praemissorum attemptare praesumpserit, a nostro consortio ex nunc prout ex tunc re-

secamus et privamus, resecatum et privatum haberi volumus, salvis in omnibus quae de doctrina Guillelmi dicti Ockam alias statuimus, quae in omnibus et per omnia volumus roboris habere firmitatem.

Datum Parísius sub sigillis quator nationum, videlicet Gallicorum, Picardorum, Normannorum et Anglicorum, una cum signeto rectoris Universitatis Parísiensis, anno Domini MCCCXL, die veneris post Nativitatem Domini.

[Traducción]

A todos los que leyeren el presente escrito, y a todos y cada uno de los maestros actualmente activos en la Facultad de Artes de París, salud en el Señor. Cada quien en cuanto puede debe evitar los errores, e impedir el camino hacia ellos en todas las formas, sobre todo cuando con dichos errores puede ocultarse el reconocimiento de la verdad. Ahora bien, recientemente nos ha llegado la noticia de que no pocos, en nuestra Facultad de Artes, han adherido a perniciosas astucias de algunos que, sin fundamento seguro y queriendo saber más de lo que conviene, se esfuerzan por sembrar cizaña, de la que podrían derivar en el futuro intolerables errores, no sólo para la filosofía, sino también para las Sagradas Escrituras: de ahí que, queriendo remediar enfermedad tan pestífera, hayamos recogido, en cuanto hemos podido, sus fundamentos profanos y sus errores, legislando acerca de ellos de la siguiente manera:

Sección I; cf. infra, capítulo I

Que ningún maestro, bachiller o estudiante que siga los cursos en la Facultad de Artes de París se atreva a declarar como absolutamente falsa (*simpliciter esse falsam*), o como literalmente falsa (*esse falsam de virtute sermonis*) una proposición bien conocida de un autor sobre cuyo libro se lleva a cabo el curso, si estima que ese autor, al establecer dicha proposición, ha querido decir algo correcto. Él debe más bien, o admitir dicha proposición, o distinguir el significado correcto del falso, porque, en virtud del mismo razonamiento, proposiciones bíblicas deberían ser decla-

radas falsas cuando se las toma al pie de la letra (*absoluto sermone*), lo cual es peligroso. Y como el discurso humano (*sermo*) no tiene sentido (*virtutem*) sino únicamente por imposición arbitraria (*ex impositione*) y por el uso general (*ex usu communi*) de los participantes o de otras personas, entonces el sentido es el de los autores que lo usan comúnmente, y el que exige la materia, ya que los discursos deben ser recibidos según la materia en cuestión.

Sección II; cf. infra, capítulo II

De igual manera, que nadie diga que absoluta (*simpliciter*) o literalmente (*de virtute sermonis*) toda proposición es falsa, cuando es falsa según la suposición personal de los términos (*secundum suppositionem personalem terminorum*), ya que este error lleva al error denunciado anteriormente, porque los actores utilizan con frecuencia también otras suposiciones.

Sección III; cf. infra, capítulo III

Igualmente, que nadie diga que no debe distinguirse ninguna proposición (según sus diferentes sentidos), porque esto lleva a los errores señalados anteriormente, ya que, si el discípulo comprende un sentido de la proposición y el doctor entiende otro, el discípulo estará informado erróneamente hasta que se distinga la proposición. Así mismo, si el adversario asume un sentido y el defensor entiende otro, la disputa no será más que una querella de palabras.

Sección IV; cf. infra, capítulo IV

Así mismo, que nadie diga que no se debe admitir una proposición si no es verdadera en su sentido propio, porque decir esto lleva a los errores señalados, ya que la Biblia y los actores no emplean siempre las palabras según su sentido propio. Cuando se admite o se niega una proposición, conviene atender más a la materia de la que se trata (*materiam subiectam*), que a la propiedad de las palabras (*proprietatem sermonis*), pues la disputa que atiende sólo a la propiedad de las palabras, no aceptando ninguna proposición, excepto la que tiene un sentido propio, no es

sino una disputa sofística. Las disputas dialécticas y doctrinales que tratan de buscar la verdad, poca atención les prestan a las palabras (*de nominibus*).

Sección V; cf. infra, capítulo V
Además, que nadie afirme que no hay conocimiento de las cosas (*de rebus*) que no son signos (*signa*), es decir, que no son conceptos u oraciones (*termini vel orationes*), ya que en las ciencias utilizamos los conceptos (*terminis*) por las cosas (*pro rebus*), a las que no podemos llevar a la disputa. Por consiguiente, tenemos conocimiento de las cosas, aunque mediante los conceptos o las oraciones.

Sección VI; cf. infra, capítulo VI
Así mismo, que nadie diga sin distinción o explicación (*absque distinctione vel expositione*) que Sócrates y Platón, o Dios y la criatura son nada, porque tales palabras a primera vista suenan mal, y porque una proposición así tiene un sentido falso; a saber, si la negación implícita en esa expresión 'nada' se entendiera que recae no solamente sobre el ente en singular, sino sobre los entes en plural.

Sin embargo, si alguien se atreviera a infringir lo dicho anteriormente, en todo o en parte, lo excluimos en adelante de nuestro grupo (*consortium*), con efecto anticipado para el momento concerniente (*ex nunc prout ex tunc*),[4] y queremos que se mantenga expulsado y excluido, sin perjuicio de todo lo que hemos establecido en otro lugar a propósito de la doctrina de Guillermo llamado Ockham, lo cual debe mantenerse como perfectamente válido en todo y por todo.

[4] La expresión indica que el Decreto tiene carácter retroactivo, anulando cualquier disposición anterior, y prospectivo (N. de los T).

Dado en París bajo el sello de las cuatro naciones, la gala, la picarda, la normanda y la inglesa, así como bajo el sello de la mano del Rector de la Universidad de París, en el año del Señor MCCCXL, el viernes después de la Natividad del Señor.[5]

[5] Las nuevas opiniones ockhamistas fueron publicadas en la Universidad de París por la acción de los predicadores de la escuela dominicana. Por otra parte, esos artículos se encuentran de manera más sutil en los márgenes del libro IV del *Comentario a las Sentencias* (ver Denifle, 32-33).

BIBLIOGRAFIA[1]

Académie Française. *Meláng*es *offerts à Etienne Gilson.* Pontificial Institute of Medievals Studies. Paris: Vrin, 1959.

Alféri, P. *Guillaume d'Ockham, le singulier.* Paris: Éditions de Minuit, 1993.

Anselmi Cantuariensis. *Opera omnia.* Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Fromman Verlag, 1968.

Anselmo, San. *Obras completas I-II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2008.

Aristotelis. *Opera omnia.* Ex recensione Immanuelis Bekkeri; accedunt Indices Sylburgiani. Oxoniae: Ex Typographeo Academico, 1837.

Aristóteles. *Acerca del alma.* Madrid: Editorial Gredos, 1988.

Agustín, San. *De Trinitate libri quindecim. Obras completas V: La Trinidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2006.

[1] De la numerosa bibliografía consultada por el autor, no fue posible determinar con precisión algunos de los artículos de revistas, de los que sólo hemos podido conocer el nombre del autor o autora, y su año de publicación. Hemos dejado estas indicaciones tal como están en el original, porque pueden ser de interés para los lectores (N. de los T.).

Autrecourt, Nicolas of. *His Correspondence with Giles & Bernard of Arezzo. A Critical Edition & Translation by L. M. de Rijk.* Leiden: E. J. Brill, 1994.

Averroes. C*ommentarium Magnum in Libros de Anima.* Cambridge: The Medieval Academy of America, 1953.

Baudry, L. *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham: étude des notions fondamentales.* Paris: P. Lethielleux, 1958.

Baudry, L. *Guillaume d'Ockham.* Paris: s.e., 1950.

Beuchot, Mauricio. *La filosofía medieval*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1991.

Bianchi, Luca. *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e^ et XIV^e^ siècles).* Paris: Les Belles Lettres, 1999.

Biard, Joël. *Guillaume d'Ockham et la théologie*. Paris: Cerf, 1999.

Biard, Joël. *Somme Logique*. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1993.

Böhner, P. "The Notitia Intuitiva of Non-Existents According to William Ockham: With a Critical Study of the Text of Ockham's Reportatio and a Revised Edition of Rep. II. Q. 14-15". En: *Traditio 1*, 1943, 223-276.

Braakhuis. H. A. G. The Medieval Tradition of Aristotle's Perihermeneias. Leiden: E. J. Brill, 2000.

Buridan, Jean. *Perutilis compendium totius logicae Joannis Buridani cum praeclarissima solertissimi viri Joannis Dorp expositione.* Venice: s. e., 1499. (reedición: Frankfurt am Main, Minerva, 1965).

Buytaert, E. M. "Elementarium logicae". En: *Franciscan Studies*, 1961, 151-267.

Copleston, Frederick. *History of Philosophy*, vol. III. London: s. e., 1980.

Courtenay, William J. *Covenant and Causality in Medieval Thought. Studies in Philosophy, Theology and Economic Practice.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Courtenay, William J. "The Preservation and Dissemination of Academic Condemnations at the University of Paris in the Middle Ages". En: *Les Philosophies morales et politiques au Moyen Ages / Moral and Political Philosophies in the Middle*

Ages. Proceedings of the 9th Internat. Congr. of Medieval Phil., 1992; ed. C. Bazán, E. Andújar, L. Sbrocchi, 1995, vol. III, 1659-1667.
Courtenay, William J. "The Academic and Intellectual Worlds of Ockham". En: Spade, 1999, 17-30.
Courtenay, William J. *Parisian Scholars in the Early Fourteenth Century: A Social Portrait.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
Damiata, Marino. *I problemi di G. de Ockham. Vol. 5: La conoscenza.* Firenze: Biblioteca di Studi Francescani 24-25, 1996.
De Andrés, Teodoro. El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje. Madrid: Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, 1969.
Deely, John. *Basics of Semiotics.* Bloomington: Indiana University Press, 1990.
Denifle, H. *et alii* (eds.). *Chartularium Universitatis Parisiensis. Sub auspiciis Consilii generalis facultatum Parisiensium ex diversis bibliothecis tabulariisque collegit et cum authenticis chartis Henricus Denifle*. Parisiis: ex typis fratrum Delalain, 1889-1897.
De Rijk, Lambertus Marie. "Logic and Ontology in Ockham. Some Notes on his View of the Categories of Being and the Nature of its Basic Principles". En: *Ockham and Ockhamists. Acts of the Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum on the Occasion of its 10th Anniversary (Leiden, 10-12 September 1986).* Nijmegen: Ingenium Publishers, 1987.
De Rijk, Jean Marie. *La philosophie au Moyen Age*. Leiden: E. J. Brill, 1985.
Eco, Umberto y Marmo, Constantino (eds.). *On the Medieval Theory of Signs. Fondations of Semiotic, vol. 21.* Amsterdam y Philadelphia: John Benjamins, 1989.
Eco, Umberto. "Significado y denotación de Boecio a Ockham". En: Ockham, G. de. *Suma de Lógica.* Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1994.

Fernández, C. *Historia de la filosofía medieval.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1979.
Flórez, Alfonso. *El lenguaje en Guillermo de Ockham.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana (CEJA), 1991.
Flórez, Alfonso. "El pensamiento de Ockham". En: Ockham, G. de. *Suma de Lógica.* Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1994.
Gál, Gedeon O. F. M. *Guillelmi de Ockham.* New York: Franciscans Institute Pubs., 1981.
Gál, Gedeon O. F. M. "William of Ockham Died *Impenitent* in April 1347". En: *Franciscan Studies*, vol. 42, 1982, 90-95.
Gracia, J. J. E. "The Structural Elements of Necessary Reasons in Anselm and Lull". En: *Diálogos,* año IX, n. 24, 1973, 105-129.
Gilson, Étienne. *La Philosophie médiévale de la Période Patristique au XIV^e^ siècle*. Paris: PUF, 1979.
Imbach, Ruedi et Méléard, Maryse-Héléne (eds.). *Philosophes médiévaux des XIII^e^ et XIV^e^ siècles. Anthologie de textes philosophiques.* Paris: Union Générale d'Éditions, 1986.
Imbach, Ruedi et Putallaz, François-Xavier. *Profession: philosophe. Siger de Brabant.* Paris: Cerf, 1997.
Imbach, Ruedi. "Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroïstes". En: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 77, 1993, 175-193.
Jacquin, M. A. "Les 'rationes necessariae' de Saint Anselme". En: *Mélanges Mandonnet,* vol. II, Paris: J. Vrin, 1930, 67-78.
Kaluza, Z. "Nicolas d'Autrecourt. Amie de la vérité". En: *Histoire littéraire de la France*, vol. 42. Paris: s. e., 1995.
Lambertini, Roberto, Marmo, Costantino, y Tabarroni, Andrea. "*Virtus verborum*: linguaggio ed interpretazione nel Dialogus di Guglielmo di Ockham". En: *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet.* Paris: Vrin, 1997.
Libera, A. de. *La philosophie médiévale. Premier cycle.* Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1999.
Libera, A. de. *Pensée au Moyen Âge.* Paris: Éditions du Seuil, 1991.
Malcolm, Norman, "Anselm's Ontological Argument". En: *Philosophical Review*, vol. 69, 1960, 41-62.

Marmo, Costantino. "Guglielmo di Ockham e il significato delle proposizioni". En: *VS Versus. Quaderni di Studi Semiotici* 38/39, 1984, 115-148.
Moody, E. A. *The Logic of William of Ockham*. New York: Sheed and Ward, 1935.
Muralt, André de. "La lección de Ockham". En: Ockham, Guillermo de. *Suma de Lógica*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1994.
Ockham, Guillaume d'. *Logique et Théologie*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1993.
Ockham, Guillermo de. *Suma de Lógica*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1994.
Ockham, Guillermo de. *Suma de Lógica*. México: s. e., 1985.
Ockham, Guillielmus de. *Opera philosophica et theologica. Opera theologica*. New York: Editiones Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae, 1967-1986, 10 vols.
Ockham, William of. *Ockham: Philosophical Writings: A Selection*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1990.
Ockham, William of. *Quodlibet septem.* New Haven: University of Yale Library, 1991.
Paqué, Ruprecht. *Le statut parisien des nominalistes*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1985.
Peña Eguren, Esteban. *La filosofía política de Guillermo de Ockham. Relación entre potestad civil y potestad eclesiástica.* Madrid: Editorial Encuentro, 2005.
Rábade Romeo, S. *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV.* Madrid: s. e., 1966.
Reina, María Elena. *Il problema dell linguaggio in Buridano*. Vicence: s. e., 1959.
Scotus, Ioannis Duns. *Opera Omnia.* Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.
Scotus, John Duns y Roche, Evan. *The De Primo Principio of John Duns Scotus. St. Bonaventure*. New York: Franciscan Institute, 1949.
Society Medium Aevum, Bos, Egbert P., y Krop, H. A. *Ockham and Ockhamists: Acts of the Symposium Organized by the*

Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum on the Occasion of its 10th Anniversary (Leiden, 10-12 September 1986). Artistarium, 4. Nijmegen: Ingenium, 1987.

Spade, Paul Vincent (ed.). *Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Tabarroni, Andrea. "A Note on a Short Treatise Attributed to Ockham: The *Super Terminos Naturales*". En: *Franciscan Studies,* vol. 44, 1984, 329-349.

Tachau, Katherine y Courtenay, William J. "Ockham, Ockhamists, and the English-German Nation at Paris, 1339-1341". En: *History of Universities* 2, 1982, 53-96; reedición William J. Courtenay, *Ockham and Ockhamism: Studies in the Dissemination and Impact of his Thought*, Leiden: E. J. Brill, 2008.

Tachau, Katherine. *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345.* Leiden: E. J. Brill, 1988.

Thijssen, J. M. M. H. *Censure and Heresy at the University of Paris 1200-1400.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

Thomae de Aquino, Sancti. *Summa contra Gentiles* (*SCG*):

Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M. …, t. 14: Summa contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim Sancti Doctoris autographis exacta. Liber tertius cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis (Romae: Typis Riccardi Garroni, 1926) LI.

Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M. …, t. 15: Summa contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim Sancti Doctoris autographis exacta. Liber quartus cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis (Romae: Apud Sedem Commissionis Leoninae-Typis Riccardi Garroni, 1930) L.

Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M. …, t. 16: Indices auctoritatum et rerum occurrentium in Summa Theologiae et Summa contra Gentiles et in annexis… id est in integros tomos IV-XV (Romae: Apud Sedem Commissionis Leoninae, 1948) XXV.

Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita et Summo Pontifici Benedicto XV dicata …, t. 13: Summa contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim Sancti Doctoris autographis exacta, cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis (Romae: Typis Riccardi Garroni, 1918) LIX.

Summa contra Gentiles (Editio Leonina manualis) (Romae: Apud sedem Commissionis Leoninae et apud Librariam Vaticanam-Desclée-Herder, 1934) VI.

Thomae de Aquino, Sancti. *Summa Theologica* (*ST*):

Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita …, t. 4: Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888) XV.

Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita …, t. 5: Pars prima Summae Theologiae a quaestione L ad quaestionem CXIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1889).

Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita …, t. 6: Prima secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LXX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891).

Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita …, t. 7: Prima secundae Summae Theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1892).

Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita …, t. 8: Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LVI ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum

Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1895) XLI.

Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita …, t. 9: Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione LVII ad quaestionem CXXII ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1897) XXV.

Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita …, t. 10: Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione CXXIII ad quaestionem CLXXXIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1899) XXXVII.

Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita …, t. 11: Tertia pars Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide,1903) LI.

Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita …, t. 12: Tertia pars Summae Theologiae a quaestione LX ad quaestionem XC ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis, et Supplemento Tertiae partis (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1906).

Thomas d'Aquin. *Somme contre gentils.* Paris: Flammarion, 1999.

Tomás de Aquino. *Suma Teológica.* Vols. I-V. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2001.

Torrel, Jean-Pierre. *Initiation à Thomas d'Aquin: sa personne et son œuvre.* Fribourg: Éditions Universitaires, 2002.

Vignaux, Paul. *Le Nominalisme au XIV^e siècle*. Montréal: Vrin, 1948.

Wadding, Lucas. *Annales Minorum*, n. 19, vol. VIII. s. l.: Quaracchi, 1932.

Webering, D. *Theory of Demostration according to William of Ockham.* New York: Saint Bonaventure, 1953.
Weijers, Olga. *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e - XIV^e siècles)*. s. l.: Brepols Publishers, 1996.
Weinberg, J. *The Medieval Philosophy*. Boston: s. e., 1963.
Wood, R. "Intuitive Cognition and Divine Omnipotence: Ockham in Fourteenth-Century Perspective". En: Hudson, Anne y Wilks, Michael J. (eds.). *From Ockham to Wycliff (Studies in Church History, Subsidia, 5).* Oxford, s.e., 1987.
Wolter, Allan Bernard. *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus.* New York: Franciscan Institute, 1946.
Wolter, Allan Bernard. *Duns Scotus and the Existence and Nature of God*. Washington: Catholic University of America, 1954.